

Klasszikus és keresztény értékek a nagybirtokos arisztokrácia lelkiségében a 4. század végi latin Nyugaton

A 4. század végi latin egyházatyák három legnagyobbika városban született (Trierben, Stridonban, Thagastében) és rövid megszakításokkal városban is élt (Milánóban, Hippóban, Betlehemben).¹ Hilarius poitiers-i püspök városi háttere már nem ennyire egyértelmű: Tours-i Szent Márton elvonulása Ligugébe és Hilariusnak *A Szentháromságról* bevezetőjébe szőtt vallomása ezt cáfolni látszik.² A vidék és a többé-kevésbé krisztianizált „falusi elvonulás” (*secessus in uillam*) azonban Gratianus és Theodosius századának három nagy keresztény költőjénél, Ausoniusnál, Paulinusnál és Prudentiusnál központi helyet foglal el.

Ez a kor a nagybirtok kora.³ A 4. századi régészeti leletek – a szicíliai Piazza Armerina, a karthágói „Iulius úr” vidéki birtoka, Aquitania fényűző chiragani és montmaurini villái, az ókasztíliai Dueñas-villa elegáns mozaikjai – mind-mind vidéki kúriák felújításáról, sőt építéséről tanúskodnak.⁴ E villák díszítésében – az Ebro menti Fragától a kenti Lullingstone-ig – sokfélelepp, de világosan feltűnik a kereszt.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Fontaine, Jacques: Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental. In: *Epiktasis. Mélanges offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Ed.: Daniélou, Jean–Fontaine, Jacques–Kannengiesser, Charles. Paris, Beauchesne, 1972. 571–595.

2 Márton Hilarius családjának birtokára vonulhatott el Ligugébe: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. II. 613. Jean Doignon a sallustiusi és lactantiusi átvételeken túl számos értékes megfigyelést tesz az előszóról: Doignon, 1971. *A Szentháromságról* előszava a semmittevésről (*otium*) és a dúskálásról (*opulentia*) szóló elmélkedéssel indul, annak érzékeltetésére, hogy milyen nyugtalanná teszi az emberi szívet ez a földhözragadt életeszemély, melynek legnyilvánvalóbb képviselői az aquitaniai nagybirtokosok és a gallo-római arisztokraták voltak, az a társadalmi réteg, ahonnan Hilarius is származott. Az előszó többi eleme – a gazdag trágyát adó állatok életének bonyolult hasonlata, a pogány természetvallásban „a föld és az ég elemeinek” tisztelete, az epikureizmus kritikája vagy a teremtetett természet szépsége – még kutatásra vár.

3 A késő Római Birodalom nagybirtokos arisztokráciájának társadalomtörténetéről: Gagé, 1971. 390–399. Galliára lásd: Jullian, 1926. 126–180. Különös tekintettel két fejezetre: 130–136. („A szenátori nagybirtokok”), továbbá 139–146. („A nagybirtokosok mindenhatósága”). Lásd még: Stroheker, 1970. Hispaniára: Blázquez, 1964. Balil, 1965. 886–904. hangsúlyozza a 4. századra vonatkozó epigráfiai források szegénységét Stroheker, 1963. 107–132. nyomán.

4 A római Gallia villáiról: Grenier, 1934. 783–884. (különös tekintettel a chiragani villára vonatkozóan: 832–838.); Fouet, 1969. A hispaniai villákról: Taracena, 1947. 76–79.; Palol, 1970. 43–50.; Palol, 1967a. 196–225. Az Ebro felső szakaszán és Hispania Tarraconensis villái: Blázquez, 1964. 96–104.; Balil, 1965. 886–904.

Bármily nehezen értelmezhető is egyes kontextusokban, annyit biztosan jelez, hogy e földesurak valamilyen módon kapcsolódtak a kereszténységhez.⁵

A latin Nyugat romanizált vidékein az ember és a föld ősi kapcsolatának köszönhetően az életkörülmények és az életmód kölcsönhatásban álltak. Az „elfalusiasodás” (*rusticatio*) költői és filozófiai ábrázolását a római irodalom legnagyobbjai folyamatosan megújították és elmélyítették az idősebb Catótól a villakedvelő Cicerón át Maternusig, akinek ars poeticáját Tacitus örökölte meg a *Szónokok párbeszédében*. A falu (*rus*) filozófiája széles spektrumot ölelt át a földművelés gyakorlati tudnivalóitól a legemelkedettebb vallásos kontemplációig. Ezt a hagyományt gazdagította eredeti szellemben és új érzésvilággal Vergilius, Horatius, Seneca és az ifjabb Plinius.⁶

Hogyan találkozik a kereszténység és a Szentírás az antik hagyománnyal anélkül a három „rusztikusnál” (*mures rustici*), Ausoniusnál, Paulinusnál és Prudentiusnál, akik egyúttal urbánus értelmiségiek (*urbani*) és az auktorok lelkes olvasói is voltak? Milyen mértékben építették bele vagy zárták ki a vidéki élet (*vita rustica*) pogány értékeit keresztény életükbe, melynek keretei azonosak voltak a korábbiakkal? Milyen hasonlóságok és milyen különbségek vannak e költők között? Olyan jólismert szövegeket vizsgálok e „falusi” perspektívából, mint Paulinus és idős mestere, Ausonius édes-keserű levelezése.

Nem az a leegyszerűsítő történeti kérdés foglalkoztat, hogy a késő római arisztokrácia visszatért-e a földhöz. A városi és a vidéki élet váltogatása ősi hagyomány volt, ami nemcsak fennmaradt, de arányaiban a falu javára tolódott el: ezt Ausonius világosan leírja Terentius *Eunuchus*ából kölcsönzött kifejezésekkel.⁷ Hagyományos volt az a világi vagy vallásos indíttatású kivonulás is, amikor magas rangú tisztségviselők „nyugdíjazásukat” követően visszavonultak birtokaikra.⁸ Az a vallás-

5 A fragai (Lleida grófság) villa Fortunatus mozaikjainak chrismonjáról: Palol, 1967b. 90., 197.; az extrema-durai nagy La Cocola-villában talált, keresztény feliratot tartalmazó fémtárgy (Palol, 1967b. 140.), egy téglán talált chrismon-maradvány (Aceuchal, Portugália), és egy másik, faragott chrismon-ω-jával a késő római *opus sectile* technikával díszített cryptoporticus (Gabia la Grande, Granada tartomány). A britanniai villák ikonográfiájáról: Painter, 1971. 156–175.

6 André, 1962.; André, 1966. (Különös tekintettel a Horatiusról és Vergiliusról szóló zárófejezetre.) Gazdasági és társadalmi szempontokat elemez fontos Vergilius-fejezettel: Martin, 1971. Lásd még: Joly, 1956; Grilli, 1953. Ez a munka elsősorban az antikvitás és a kereszténység közötti átmenetet vizsgálja, szinte kizárólag a görög egyházatyák művein keresztül (283–344.). A késő antik pogány vallásról lásd: Marrou, 1937. Különös tekintettel a munkát lezáró mintegy százoldalnyai értelmezésre.

7 A városi *negotium* és a vidéki *otium* klasszikus római életre jellemző váltogatása a 4. században is tovább élt, már csak azért is, mert a megújított és megerősített városok hatalmi és gazdasági központok maradtak. Anakronisztikusan vetítettük vissza e korra a középkori „várgazdaság” képét: Jullian, 1926. 126–180. André Chastagnol javasolja, hogy térjünk vissza erre a fontos kérdésre. Ausonius *De herediolo* címet viselő egyértelmű szövegén kívül (lásd: Ausonius, 1886. 17–28.) Sulpicius Severus önéletrajzi beszámolóját is idézhetjük; ő furcsa módon még megtérése után is „Tolosae positus”-nak mondja magát egy olyan élet-helyzetben, amikor idejének nagy részét primiliacumi birtokain kellett töltenie. Lásd: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 279. Az aktív és a kontemplatív élet váltogatásának utóéletéről monasztikus kontextusban: Leclercq, 1961. 111.

8 Ausonius, Sulpicius, Paulinus és levelezőtársaik (mint Aper és Amanda) esetén kívül figyelemre méltó az 5. század eleji különös felirat, mely Theopolis alapítását ünnepli. A provenç-i Alpok fennsíkján fekvő birtok tulajdonosa Dardanós, Gallia praefectura volt: Marrou, 1954. 101–110.; Griffé, 1965. 128–137.

szociológiai kérdés sem érdekel, hogy a keresztény nagybirtokosoknak volt-e szerepe a vidéki lakosság megtérítésében: nem térek ki arra, hogy Tours-i Szent Márton nagy hatalmú barátai és pártfogói segítették-e a püspök térítőmunkáját. Nem foglalkozom azzal, hogy a falusi vallásosság mennyire igazodott a falu birtokosának (*dominus uillae*) új hitéhez,⁹ és nem érintem a „nagybirtok művészetének”¹⁰ keresztény – sőt eredetileg talán kriptokeresztény – ikonográfiáját sem. Tanulmányomban arra az irodalmi és egzisztenciális feszültségre mutatok rá, melyet a kétfajta – pogány és keresztény – életesmény összeegyeztetése okoz a keresztény földesurak gondolkodásában. A világi és az aszkétaélet közötti kapcsolat feltárása árnyalja a „megtérés” (*conversio*) folyamatát is. Nolai Szent Paulinus megtérését az aszkézishez, melyet Sulpicius Severus stilizáltan ábrázol és Szent Márton hatásának tulajdonít, a tudósok „gyökeres változásnak” és „drasztikus átalakulásnak” állítják be. Az a kevés azonban, amit Paulinus életéről, nolai életkörülményeiről és életstílusáról tudunk, arra int, hogy tartózkodjunk az ilyen „legendás” fordulatoktól.

Nem új felfedezéseket közlök, hanem olyan párhuzamokra mutatok rá, melyeket a gallo-római lelkiség, a mártoni aszkézis, a Márton-tanítvány Sulpicius Severus, Prudentius költészete vagy az aquitaniai szerzetesség kutatása hozott felszínre.¹¹ A szövegek, amelyeket a tudósok eddig mint ellentétes vallásos értékek hordozóit állítottak szembe egymással, hirtelen gondolatébresztő hasonlóságokat mutatnak. Eddig egymástól elkülönített szövegeket állítok párhuzamba keletkezési idejük, irodalmi műfajuk, szerzőik életkörülményei, illetve keletkezési helyeik földrajzi közelsége kapcsán.

Ausonius, Paulinus és Prudentius a 4. század utolsó harmadának három legnagyobb költője a latin Nyugaton. Mindhármas családja a Pireneusok vidékéről származik, ahol a Garonne és az Ebro folyó völgyében élénk volt az intellektuális és vallási élet.¹² Mindhármán nagybirtokosok voltak, mint „Iulius úr”; és életmódjuk nemcsak lelkiségüket határozta meg, hanem kereszténységükön is nyomot hagyott.

9 Jullian, 1923. 49–55.; Griffe, 1965. 260–298. A nagybirtokosok támogatják a szomszédjukban lévő vidéki plébániákat és saját villáikban kápolnákat alapítanak (ezek lesznek a kora középkorban a magánegyházak, *ecclesiae propriae*).

10 André Grabar kifejezése a *Cahiers Archéologiques* hasábjain igen elterjedt a spanyol régészek köreiből. Vö.: Pedro de Palol beszámolóját a barcelonai nemzetközi keresztény régészeti kongresszuson, 1969 októberében. Egy nehezen értelmezhető jelenségre utal: a késő Római Birodalom villáinak kifinomult, pompás mozaikjain egyszerre szerepelnek egyértelműen keresztény motívumok (*chrismon*) és pogány témák (Orpheusz, Bellerophon). Kérdés, hogy a keresztény tulajdonosok keresztény szellemben átértelmezték-e a pogány történeteket (*interpretatio christiana*) vagy kriptokeresztény módon olvasták. Angol régészek gondolatébresztő vitáiról britanniai ásatásokon lásd: Painter, 1971.

11 Fontaine, 1964a. 9–41.; Sulpicius Severus: *Vita Martini*. I–III.; Fontaine, 1964b.; Fontaine, 1970a.; Fontaine, 1964c.; Fontaine, 1970b.; Fontaine, 1973.

12 Délnyugat-Galliáról lásd: Chadwick, 1955; Étienne, 1962; Duval, 1971. (Molinier, 1901. átdolgozása). Hispaniára: Cuevas-Domínguez del Val, 1956. Az Ebro vidékéről, Barcelonai Szent Pacianus, Calagurrisi Prudentius munkásságáról és a 380. évi első saragossai Priscillianus-ellenes zsinatról: Madoz, 1949. 85–112. Megfontolásra főként azok a kapcsolatok érdemesek, amelyekről az „eretnek”, Priscillianus aquitaniai és Nolai Szent Paulinus (és hispániai felesége) utazásai tanúskodnak ezen a vidéken. Figyelemre méltó Jeromos titokzatos ellenfele, Calagurrisi Vigilantius, aki Gennadius 36. szerint „*natione Gallus, Hispaniae Barcelonensis parochiae ecclesiam tenuit*”. Vigilantius tehát szintén aquitaniai, és szintén Barcelonában szentelik pappá, mint Nolai Szent Paulinust.

Lelki életükben és hitük költői kifejezésében meglehetősen apró, de fontos vonás ez. Ebből a szempontból vizsgálom szövegeik összecsengő elemeit a kultúr- és társadalomtörténet, a keresztény vallás, aszkézis és szerzetesség határvidékén. Utalok a műveik szépirodalmi elemzésekor felmerülő módszertani problémákra is. A gyors politikai, társadalmi, eszmei változások, illetve a 4. század végi Nyugatrómai Birodalom vidéki területeinek evangelizációját kronologikus sorrendben tárgyalom. A szerzők önkifejezési formáit tiszteletben tartva azonban néhol „anakronisztikus” összehasonlításokat is teszek: a fél évszázaddal később élt Sidonius Apollinaris szövegeire is támaszkodom, mert az *Auitacum* című művében leírt életstílus segít elképzelni Paulinus és Ausonius vidéki villáinak mindennapjait.

Ausonius

Ausonius költészete – még ha két nagynénje már fel is vette a szüzek fátylát¹³ – nem „keresztény költészet”, ahogyan Paulinus és Prudentius poézise az. „Félkeresztény” lett volna Ausonius, lelkében a pogányság és a kereszténység békésen együtt élt, mint legutóbbi méltatója, Riggi állítja? Kutatási szempontjaink arra késztetnek, hogy felülvizsgáljuk ezt a kijelentést. A földesúri életmódjában és irodalmi munkáiban kifejezett pogány és keresztény erkölcsi és lelki értékek alapján Ausonius „természetből fogva kereszténynek” (*anima rustica naturaliter christiana*) látszik: földesúrként hű az antik, vergiliusi és horatiusi naturalizmushoz, mely megfelel költői műveltségének és ízlésének, de a klasszikus auktorok szeretetét összeegyezteti a családi és állami keresztény egyistenhittel. Ausoniusnál a falusi elvonulás antik értékei nyitottak a keresztény átértékelésre (*interpretatio christiana*), ami a pogány eszményeket átalakítja és integrálja, de nem érvényteleníti.

A „vidéki élet” alapvető klasszikus értékei tűnnek fel Ausonius rövid versében, melyben megejtően üde líraisággal üdvözli „ősi kis birtokát” (*herediolum*). Vergiliusi góggal beszél családi birtokáról (*maiorum regna meorum*): ez az a hely, melyben gyökerezik, ahol igazán önmaga lehet, ahol őseihez legközelebb érzi magát. Ez az a hely, ahol a föld ura a maga ura lehet. Ez az a kitüntetett helyszín, ahol maga dönt sorsáról, a lélek és az anyagi javak játékos és bölcselkedő párbeszédre ihletik Ausoniuszt: „Helyesnek vélem, ha lelkem uralkodik javaim felett, és nem javaim a lelkemen. (...) Az anyagi gazdagság akkora, amennyit a lélek befogad.”¹⁴ A földi fösvénységből (*avaritia*) fakad a kapzsiság és a mértéktelenség elleni belső harc (*exercitatio animae*), melynek megfogalmazása közvetlenül a horatiusi aszkézist

13 Csak miután a *Parentalia deuotae uirginitatis amor* ilyen értelmezése mellett foglaltam állást, jutottam Calogero Riggi tanulmányához (Riggi, 1968. 680–695.). Riggi Ausonius „félkereszténységének” pontos rajzát adja: egyszerre hű régi hitéhez és őszinte, bár visszafogott követője az új vallásnak, de ebben a különös kettősségben nincs kétszínűség. A cikk tartalmazza a téma hosszú bibliográfiáját. Ausoniusról lásd még: Duval, 1971. 603. Protopográfia: Stroheker, 1970. 150.

14 „Ex animo rem stare aequum puto, non animum ex re. (...) Ille opibus modus est, quem statuas animo.” Ausonius, 1886. 16., 17.

visszhangozza: „*et mihi res, non me rebus subiungere conor*”.¹⁵ A vidéki és a városi élet váltogatása, amit a vers utolsó disztichonja emel ki, nemcsak örömet okoz és nemcsak Horatius és Seneca nézeteit cáfolja a „nem lelket, csak eget váltó”¹⁶ ingázókról. A „vegyes életformát” Terentius *Eunuchusa* mellett az arisztotelészi filozófia is alátámasztotta,¹⁷ sőt a cselekvő és szemlélődő életről, a magányos visszavonulásról, illetve az emberi kapcsolatokról szóló keresztény diskurzusba is beleillett. A két létforma váltakozását a mártoni modellt követő Nagy Szent Gergely egyenesen Jézus életpéldáján keresztül mutatja be.¹⁸

Ausonius a rusztikus kikapcsolódásban az önmagunkra találás klasszikus gondolatát fejti ki abban a levélben, melyben Paulinust invitálja birtokára, még annak megtérése előtt.¹⁹ A horatiusi meghívóleveleket utánozva ösztökéli Paulinust, hogy rázza le magáról a bordeaux-i „business” nyűgjét: „*Minden, ami a békés természetbe ütközik, arra sarkall, hogy hagyjuk el a város falait*.”²⁰ A tagadás terápiaja az ígéretes kiszabadulás előfeltétele. „*Újból felfedezzük a félreeső birtok nyájas időtöltéseit és a komoly semmiségek báját: itt rendelkezünk időnk felett, megengedhetjük magunknak a semmittevést, és hogy azt tegyük, amit szeretnénk*.”²¹ La Fontaine felhőtlen könnyedsége? Inkább a bölcs megelégedettsége, aki a sza-

15 Horatius, 1878. 254. A Horatius által megálmodott „fundus Sabinus” meghatározása is eszünkbe jut: Horatius, 1878. 211.: 1. A „modus agri non ita magnus”; illetve a „modus in rebus” egyetemes szabálya: Horatius, 1878. 15. A mártoni askézis középpontjában ugyanez az érték jelenik meg a „temperamentum” rokon értelmű kifejezésében: a „bőjt és az önmegtartóztatás helyes mértéke”. Vö. Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 1083. Kérdés, hogy ebben antipriscillánus, és mint ilyen, apologetikus véleményt kell-e látnunk. Ugyanannak az antik, horatiusi életelvnek a dicséretéről van szó, mint Ausoniusnál.

16 „...caelum, non animum mutant qui trans mare currunt” – Horatius, 1878. 333. Seneca Luciusához írott leveleinek vonatkozó részeit lásd: André, 1962. 57. Horatius verssora a 4. század végén közmondásossá vált: Jeromos 376-ban idézi Damasus pápának a khalkiszi sivatagi csalódottságáról.

17 „Et quotiens mutare locum fastidia cogunt, transeo et alternis rure uel urbe fruor” – Ausonius, 1886. 17. Ezt Rudolf Peiper párhuzamba állítja Terentius *Eunuch* című komédiájában szereplő szövegrésszel: „Ex meo propinquo rure hoc capio commodi: / neque agri neque urbis odium me umquam percipit. / Vbi satias coepit fieri, commuto locum.” A szöveg két menandrosi forrása e helyszínváltogató életmód hellenisztikus gyökereiig vezet vissza. A szemlélődő és a cselekvő élet arisztotelészi szintézis filozófiai hátteréhez: Joly, 1956; André, 1966. 150. 4. lábjegyzet; André, 1962. 35. Vö. Seneca *A lélek nyugalmáról* írt dialógusának 17. fejezetében szereplő mondatrész: „miscenda tamen ista et alternanda sunt, solitudo et frequentia” (Seneca: *De tranquillitate animi*, 17, 3.).

18 Nagy Szent Gergelynél és Sevillai Izidornál a probléma mint a külvárosi-vidéki kolostorok kontemplatív csendje (*otium*), illetve az egyházi munka (*negotium*) közötti választási kényszerként vetődik fel: Fontaine, 1971. 2109. A városi és a vidéki élet váltakozása megjelenik Márton életében is: szerzetesi és püspöki feladatai, Marmoutier és Tours közötti „ingázása”, sőt korábban már a Ligugé és Poitiers közötti utazásai kapcsán. A vidéki elvonultság az askézisről, az imádkozásról és a Szentírás olvasásáról szól, a városi püspöki székhelyen a cselekvő életvitel, a liturgia és a prédikációk kaptak nagyobb hangsúlyt. A kétpólusú antik életforma fennmarad, a *negotia* és az *otia* új jelentéstartalmakkal gazdagodik.

19 Ausonius, 1886. 228–230. Paulinust hívja, hogy legyen a vendége a birtokán a húsvéti ünnepekre. Már Rudolf Peiper is rámutatott a horatiusi, sőt persiusi reminiscenciákra. A baráti meghívólevél műfaji előképe Horatius levele Torquatusnak: Horatius, 1878. 288–293.

20 „Nam populi coetus et compita sordida rixis / fastidientes cernimus...” – Ausonius, 1886. 229. „Haec et quae possunt placidos offendere mores / cogunt relinqui moenia.” Uo. 230. Emellett azonban Bordeaux stilizált leírása is szerepel a szövegben: a szekerek, kutyák és disznók jelenléte Horatius kellemetlen római élményeit eleveníti fel (Horatius, 1878. 447.), ettől azonban nem kevésbé lesz őszinte.

21 „Dulcia secreti ut repetantur otia ruris / nugis amoena seriis / tempora disponas ubi tu tua iusque tuum sit / ut nil agas uel quod uoles.” – Ausonius, 1886. 230. Az *otium* jelentése itt a „szabadság”, a „szabad

bad mozgás külső feltételeinek megteremtésével belső szabadságát gyakorolja. A vergiliusi édes semmittevés bukolikus harmóniája összekapcsolódik az aranykorral, a természethez és az istenekhez illő élethez való visszatéréssel. Ebben látja Mater-nus is a kikapcsolódás legfőbb jutalmát Tacitusnál.²² A *dolce farniente* és a „súlyos semmiségekről” (*serae nugae*) való kedélyes csevegés ellenére ezek az utalások nagyon is komolyan veendőek. A versikék írása és a Paulinusszal folytatott versengés öröme, melyre a meghívó nyíltan utal, a görög *spoudaiogeloion* fogalmát idézik. A falusi élet örömei nem zárják ki, hogy a „műzsai férfiú” (*múszikosz aner*) fajsúlyosabb kérdésekről töprengjen. Könnyed utalásaival Ausonius valójában a lelkeség klasszikus (pogány) programját ajánlja meghívójában Paulinusnak.

Társas magány kiválasztottak kis körében, akik kettőzött erővel szentelik magukat a dolgos semmittevésnek (*negotiosum otium*): Ausonius ezzel a legősbibb római hagyományhoz tér vissza.²³ A cselekvés kéz a kézben jár az álmodozással: a mezei munkák, az építkezés és a vadászat, illetve halászat hármasságának olyan szellemi tevékenységekkel váltakozik, mint az irodalmi művek olvasása vagy alkotása, a rögtönzött felolvasóestek és a pásztorköltészeti versenyek. Ausonius vidéki életmódja egy a Pliniustól Sidoniusig terjedő hosszú hagyomány része, és ez lehetővé teszi számunkra, hogy szűkszavú verseit a falusi pihenés (*otium rusticum*) konkrét formáival egészítsük ki.²⁴ Sidonius vallomásaiban tréfásan így „katalogizálja” a barátja villájában található klasszikus és keresztény könyveket: „A hölgyek heverői mellett fekszenek a vallásos könyvek, az urak padjain a szónoki munkák.”²⁵ Így osztgatták fel egymás között olvasmányaikat Ausonius és szent életű nagynénjei (*uirgines deuotae*) is, akik a családi villában találták meg aszkézisük legmegfelelőbb környezetét.

Ez az életforma még nem szerzetesi. Ausonius és kortársainak keresztény családjai még úgy hitték, hogy a szív békéje, a mértékletesség, az erkölcsi tisztaság és a rabszolgákkal való kíméletes bánásmód elegendő garancia az örök élet elnyerésé-

mozgáshoz való jog”, ami egyúttal „a biztonság és gondtalanság lelkiállapota” is, a szó eredeti jelentésének megfelelően. Vö.: André, 1962. 17., 22.

22 A *rus* egyes számban Vergiliusnál ritka. A lélektani elmélkedés Horatiust idézi, lásd a *dulcia otia* horatiusi párhuzamát: Horatius, 1853. 270.: „*otium... dulce*”. A többes szám más sorba illeszkedik: a Lucretiusnál előforduló „*otia dia*”, a Vergilius *Georgicájában* megjelenő „*latis otia fundis*” (Vergilius, 1814. 63.), illetve az Ovidiusnál felbukkanó „*mollia otia*” sorába. Mindhárom az aranykorra való közvetlen vagy közvetett utalás keretében hangzik el. Ehhez járul a természetben töltött idő (*secretum*) erényeinek maternusi dicsérete, miként Tacitusnál az aranykor magasztalása előtt olvashatjuk: „*secedit animus in loca pura atque innocentia fruique sedibus sacris*” – Tacitus: *Dial.* 1914. 46.

23 Így jelenik meg abban a fontos archaikus latin szövegben, mely egyúttal az *otium* római koncepciójának első ismert kifejtése is. Ennius *Iphigénijában* *otium otiosum* szerepel. Ebből feltételezhető az *otium negotiosum*, melyet a töredék pontosan meghatároz. Az *otium* pozitív és tiszteletet parancsoló római koncepciójáról lásd Jean-Marie André munkáit.

24 A politikai és társadalmi kereteket és a szenátori arisztokrácia életmódjának folytonosságát a romanizált Galliában pontosan elemzi a 4–5. században Stroheker, 1963. A kontinuitás arra ösztönöz, hogy Ausonius és Paulinus közléseit Sidoniuséival egészítsük ki: Sidonius, 1836. 135., 238. A késő Római Birodalom arisztokráciájának építési lázáról (*morbis fabricatoris*): Symmachus, 1883. 61., ő maga is ebben szenved.

25 Tonantius Ferreolus *Prusianum* nevű birtoka a Gardon partján. Lásd: Sidonius, 1836. 164–165.: „*huc libri adfatim in promptu... sic tamen quod, qui inter matronarum cathedras codices erant, stilus his religiosus inueniebatur, qui uero per subsellia patrumfamilias, hi cothurno Latiaris eloquii nobilitabantur.*”

hez. A Nolai Szent Paulinusnak tulajdonított, de valószínűleg Ausonius unokájától, Pellai Paulinustól származó ima jól illusztrálja az égiekkel való földesúri kiegyezést:²⁶

„Legyen vidám a ház,
egymást kövessék ingyen lakomák:
jól táplált rabszolga, hűséges társ,
jóllakottságtól sugárzó szolga,
figyelmes hitves és tőle származó gyermekek:
ezek azok a javak, melyekkel Isten a feddhetetlen életet jutalmazza,
ez a magatartás biztosítja
az örök életet az eljövendő századokra.”²⁷

A kereszténység e kényelmes és gondtalan értelmezésében az e világi élet leplezetlen, túlzott lemondásokat nélkülöző élvezete az örök élet előkészítése és biztosítéka is egyben. Pellai Paulinus nagyapja mindennap imádkozott és hálaadását szentélyek látogatásával tette ünnepélyessé. Bár nem valószínű, hogy Ausonius „Mindennapi hálaadását” (*Ephemeris*) életprogramnak szánta volna fenséges tanítványának, Gratianus császárnak,²⁸ de ez nem zárja ki a külsődleges vallási kötelezettségek, a formális reggeli ima és „a szentély megnyitásának”²⁹ már-már paraliturgikus megéneklését, és egyúttal a már Cicerónál feltűnő „második vallásosságot”: a bensőséges hitet, mely napszaktól függetlenül titkon dicséri Istent. Ausonius így írja le reggeli hálaadását: „Szívünkben örök imádatl Istent dicsőítjük szüntelenül, tisztán (...) szakadatlan áhítattal.”³⁰ A „szüntelen ima” a görög-római filozófia legmagasztosabb fogalma, mely a keresztény hagyománnyal is összhangban áll, Szent Pál leveleitől a szerzetesi „állandó ima” (*oratio perpetua*) eszményéig.³¹ A szerzetesi eszmény Ausoniust azért nem nyerte meg, mert úgy látta, hogy a liturgikus órarend

26 „*Omnipotens genitor rerum*” – Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 4. Meggyőző érvek szólnak amellett, hogy Pellai Paulinus műve. Vö.: Courcelle, 1947. 101–113. és Courcelle, 1964. 293–302. (IV. függelék *Une prière de jeunesse de Paulin de Pella* címmel). Courcelle találoán jegyzi meg: „Az ima világi ember műve, akit megigézett a keresztény deizmus.”

27 Ez az ima végkövetkeztetése (15–19. sor): „*Adsit laeta domus epulisque adludat inemptis / uerna satur fidusque comes nitidusque minister / morigera et coniunx caraque ex coniuge nati. / Moribus haec castis tribuit Deus, hi sibi mores / perpetuam spondent uentura in saecula uitam.*”

28 Riggi feltevése „Ausonius félkereszténységéről a trieri udvarban” nem helytálló, ha a szakácshez írt sorokra gondolunk (egy barát meghívás után, egy írnoknak szóló vers és egy álmokról szóló töredék előtt). Rudolf Peiper datálása helyesebb: Ausonius az *Ephemeris* 364 előtt Bordeaux-ban írta. Hiányzik belőle minden az udvarra vagy az udvari életre vonatkozó utalás. Bizalmas hangvétele is valószínűtlenné teszi, hogy a gyermek császárnak íródott tanítás lett volna.

29 A kötet második darabja (*Parechasis*) „pateat sacrarium” felszólítása Ausonius egyik birtokának kápolnájára utalna? Csábító feltételezés, de nem több. A 6. század elejétől majorsági imaháznak, kápolnának (*oratoria uillaria*) nevezik.

30 „*At nos aeternum cohibentes pectore cultum / interneratorum uim continuamus honorum: / annua cura sacris, iugis reuerentia nobis*” – Ausonius, 1886. 17–18. A kijelentés ünnepélyessége néhány vonásában a szűz Camilla portréjából táplálkozik. Lásd: Vergilius, 1814. 352.: „*aeternum telorum et uirginitatis amorem intemerata colit*”.

31 Jézus (Lk 18,1) és Pál (1 Thessz 5,17) tanításaitól Szent Márton és Szent Antal szüntelen imájáig: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 1081., 1091.

által szabályozott vallásosság nem felel meg a bölcs kifinomult és szabad lelkének. A későbbi monasztikus szintézis e két igény között teremt összhangot, a napi imát (*ephemeris*) beemelve a liturgikus órák (*cathemerinon*) rendjébe, melyek meghatározzák a napok és az évszakok ritmusát.

A belső elhatározáson és a vallásos cselekedeteken túl megjelenik-e Ausonius hitében a természet szeretete vidéki kikapcsolódásában? Riggi Ausonius „agrár-vallásosságát” szembeszegezi „Nonnius misztikus és retorikus vallásosságával”.³² Jogos ez a szembeállítás? Ausonius természetszeretetéről Paulinus válaszaiból értesülünk. Paulinus az aszkézishez való megtérésének legmélyebb indítékait úgy magyarázza meg idős mesterének, hogy arra buzdítja Ausonius: imádja vele együtt a természet felséges Istenét, a villám urát, „aki az égből a vetésre zúdítja a napot és az esőt”. Szinte szó szerint idézi a *Georgicát*, melyben Vergilius nem a jupiteri gondviseléshez, hanem „a mezőket vigyázó”³³ istenekhez és istennőkhöz könyörög. E hexameteres „paraszt-hiszekegy” apologetikus szándékkal íródott. Paulinus azért hivatkozik a természetre, mert tudja, hogy Ausonius mennyire érti ezeket a hivatkozásokat. Az értelmezési keret túlmutat Vergiliuson, és a levelezőtársak személyes tapasztalataiban gyökerezik: mindketten földesurak és – mint ilyenek – nem úgy olvassák és szavalják Vergiliust, ahogyan a városi ember.

Paulinus Ausonius katekézisét inkább „georgikoni”, semmint páli krisztológiával folytatja. A Szentháromság második személyének mindenütt jelenvalóságát a *Georgica* 4. könyvének szavaival idézi fel: hogyan tör be az istenség a világmindenségbe. A fenséges Isten „mindenütt egy és egész, mindenben urakodik és mindent kormányoz Krisztusa által, aki minden létezőben ott van”.³⁴ A mindent átható isteni princípium szó szerint idézi Vergiliust a méh isteni eredetű lelkéről. Paulinus a sztoikus hagyomány mellett arra épít, hogy levelezőtársának van tapasztalata az „isteni természetről”, amikor Szent Pál „fordított panteizmust” sejtető képeire utal.³⁵ Ez mit sem von le Paulinus ortodoxiájából – sem saját versében, sem Ausonius *Ephemeris*ének imájában. Nem is „teológiáról” van itt szó, hanem jámbor lelkiség-

32 Riggi antitézise egy tisztán irodalmi, esztétikai, külsőséges, racionális pogányság és egy paraszti, szertartásos, „horatiusi” (lásd a *Bandusia* forrásához írt ódát) vallásosság között erőltetett. Ausonius személyes kapcsolatairól a paraszti kultuszokkal mit sem tudunk – noha egy bayeux-i druida szerepel a családfáján –, szemben Prudentiusszal, akinél megjelenik a határok isteneinek tisztelete és a falusi természetkultuszok üldözése.

33 „...*quique satis caelo soles largitur et imbres*” – Ausonius, 1886. 297. (lásd: Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 122.). Az idézett rész Lakatos István fordítása. Vergilius *Georgicájának* szinte változtatás nélküli átvétele: „*quique satis caelo largum demittitis imbres*” (Vergilius, 1814. 36.), fohász, amelynek címetjei: „*di deaeque omnes studium quibus arua tueri*” (Vergilius, 1814. 36.).

34 „...*qui super omne quod est uel in omni totus ubique/omnibus infusus rebus regit omnia Christus, / qui mentes tenet atque mouet, qui tempora nostra / et loca disponit*” – Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 123–126. Fabre, 1949. 64. idézi és lefordítja ezt a szakaszt, de csupán annyit mond: „nemes költészettel teli”. Witke, 1971. nem értelmezte e sorokat, noha a vers más részeiről nagyszerű meglátásai voltak (44–66.).

35 Az istenségnek a mindenségbe való behatolása felidézti a méhekben lévő istent: „*deum namque ire per omnis / terrasque tractusque maris caelumque profundum*” (Vergilius, 1814. 89.). Az *infusus* Ankhiszész szavait idézi: „*spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet*” (Vergilius, 1814. 235.). E képet fordítja „ki” Szent Pál, 1Kol 17: „*ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant.*”

ről: arról, hogy miként alakítsunk ki személyes kapcsolatot Istennel. Ezen a valós területen minden megélt tapasztalat – mint amilyen a természet nagyságának megélt tapasztalása a nagybirtokosok életében – ugyanúgy befolyásolja a vallásos érzékenységet, mint a hagyományos költői képek és kifejezések, melyek ettől elválaszthatatlanok.

Akár Ausoniustól jutunk el Paulinusig, akár Paulinustól Ausoniusig, mély költői és kulturális összhangra bukkanunk köztük. Kölcsönös egységük sokkal alapvetőbb, mint ahogyan azt „szakítólevelük” alapján gondolnánk. Paulinus sohasem szakított azokkal az életelvekkel, melyek a mérsékelt keresztény földesúr Ausonius számára oly kedvesek voltak. A vidéki elvonulás hagyományos filozófiai, erkölcsi és vallási elvei előkészítették a szerzetesi életet, és az immár teljesen Istennek ajánlott élet nem zárta ki ezeket a római elveket. A félelmetes vagy szépséges természet legfőbb istenének bensőséges imádata jól beleilleszthető volt egy immár kizárólagosan keresztény teológiába és lelkeségbe. A két férfi a horatiusi mértéktartásban (*modus in rebus*) nem tudott megegyezni: Ausonius Paulinus szemére vetette „túlzott vallásosságát, az istenfélelemben tanúsított mértéktelen buzgalmát”.³⁶ A mértéktelenség végzetesen felborítja a vidéki nagybirtokos életmód egyensúlyát, sőt annak megtagadásáig vezethet, mint ahogyan azt Paulinus és felesége, Therasia látványos gesztusa (birtokaik eladása) is bizonyította. De még ebben a vonatkozásban is alaposan újra kell olvasni Paulinus levelezését, a nagybirtokosoknak adott tanácsait és a nolai életének nagybirtokosi vonásait feltáró utalásokat.

Paulinus

Látványos gesztusuk révén, amellyel megtértek az aszkézishez, Paulinus és Therasia még életükben példaképpé nemesedtek. Sulpicius Severus szerint Tours-i Szent Márton „napjaink legkiválóbb példájaként Paulinust állította elénk. (...) Lemondott hatalmas vagyonáról, és a mi időnkben talán ő az egyetlen, aki Krisztust követve teljes mértékben elfogadta az evangélium parancsait.”³⁷ Innen már csak egy lépés, hogy Paulinus megtérésében, a birtokról való fizikai lemondásában a földesúri élet megtagadását is lássuk. Paulinus írásai azonban, melyek a 393 utáni időkből, „szerzetesi életének kezdetei”-től maradtak ránk (mint fennmaradt életművének úgy szólván egésze), korántsem a vidéki elvonulás megtagadásáról, mint annak sajátosan keresztény integrációjáról tanúskodnak. Az aszkéta *vita nuova* keresztény értékrendje nem mond ellent a vidéki élet antik eszményének és a földbirtokosok életmódjának. A hagyományos szókészlet szemantikai módosulásai nem egysze-

36 Riggi Ausoniusra vonatkoztatva, a szerzetesi és aszketikus kereszténységgel szemben fogalmazza meg ezt a nagyon is antik ítéletet, amelyet Priscillianus ellenségei hoztak fel bordeaux-i követője, Euchrotia ellen, ahogyan Theodosius gallo-római dicsőítője, Pacatus beszél el. Lásd: *Panegyriques latins*, 1955. 96.: „exprobrabatur... nimia religio et diligentius culta diuinitas”.

37 Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 1058.: „Praestantissimumque nobis praesentium temporum inlustris uiri Paulini, cuius supra fecimus mentionem, exemplum ingerebat, qui, summis opibus abiectis Christum secutus, solus paene his temporibus euangelica praecepta complisset.”

rűen kompatibilitást mutatnak a két értékrend között, hanem azonosságot. A 393. év végérvényes fordulópont volt Paulinus életében a lelki élményeket és külső eseményeket tekintve, de a megtérése előtti és utáni időszak figyelmesebb vizsgálata azt sugallja, hogy „fokozatosan tért meg”. Ez a koncepció kevésbé radikális, kevésbé drámai, mint az eddigi, de a vallási és lelki valóságot sokkal inkább fedi.

Paulinus már Gratianus császár 383-ban bekövetkezett halála után visszavonult a magánéletbe. Hazatért Aquitániába, hogy letelepedjen birtokain, melyeket Ausonius bámulattal elegy nosztalgiával „Paulinus ősi királyságainak” (*ueteris Paulini regna*) nevez.³⁸ Az Aquitániába való visszatérése és birtokainak eladása, illetve nolai letelepedése között eltelt tíz évben sem házassága – a szintén kiterjedt birtokokkal rendelkező, gazdag hispaniai Therasiával –, sem 389. évi megkeresztelkedése nem akadályozta abban, hogy birtokain megtapasztalja az egyre többet követelő keresztény életre való hosszadalmas áttérés minden fázisát. Az ausoniusi hagyományos életmódból kiindulva a szerzetesi és papi élet gyakorlati megvalósításáig jutott el, ami igen közel állt Szent Márton marmoutier-i vagy Sulpicius Severus primuliacumi szerzetesi életéhez, de még regula nélkül. Ez az évtized a családi és vidéki aszkézis kísérleti időszaka. Ennek nyomait megtaláljuk azokban az iránymutató levelekben, amelyeket Paulinus olyan keresztény, de birtokait megőrző házaspároknak írt, mint amilyen Aper és Amanda volt. Paulinus megtérése után, hispaniai tartózkodása idején, amikor pappá szentelték Barcelonában, illetve az Aquitániából Nolába költözés közötti időszakban továbbra is Therasia birtokain élt, várva, hogy földjeik adásvétele lezáruljon. Ausonius vádjára, miszerint barbár módon elszigetelte magát a Pireneusokban, a Bilbilis, Calagurris és Ilerda környéki pusztákon (a romantikus felsorolás jól mutatja, milyen regényes elképzelései voltak Ausoniusnak Hispania földrajzáról),³⁹ Paulinus így válaszolt: „Fogadalmamhoz hű vagyok, de még most is derűs tájékon lakom, termékeny tenger nyájas ölén.”⁴⁰ Szavai a tengerparti Katalónia római kúriáit juttatják eszünkbe, Tossa del Mart vagy a Tarragona melletti Centcelles császárvilláját.⁴¹

38 Ausonius, 1886. 281. Lásd: Fabre, 1949. Aquitaniától öt évnél nem élt többet távol 378–383 között. Campaniai feladatai sem szolgáltattak el birtokairól, hiszen családjának itt is voltak földjei, Nolában és Fundiban.

39 „*Bilbilis aut haerens scopulis Calagorris habebit*” – Ausonius, 1886. 288. Ezt a felsorolást veszi át válaszában Nolai Szent Pál. Lásd: Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 223. Witke, 1971. 57. szerint a felsorolás inkább hagyományos, mint földrajzilag pontos. Lásd még: Étienne, 1966. 319.

40 Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 182. „*fides uoti par est, sed amoena colenti / nune etiam et blanda posito locupletis in acta / litoris...*” A főnévként használt, többes számú *amoena* csakúgy, mint hagyományos melléknévi használatának többségében, közvetlenül a mezők természeti szépségeit idézi fel. A „*locus amoenus*” irodalmi hagyományáról lásd: Curtius, 1956. 10. fejezet („Az idealizált táj: a gyönyör helye”) 240. Paulinuséhoz hasonló eszményt örökít meg Horatius intézőjéhez írt levelében, Horatius, 1878. 345.: „*nam quae deserta et inhospita tesqua (= „loca quaedam agrestia” Varro, 1938. 276.) / credis, amoena uocat mecum qui sentit...*”; a főnevesített melléknév ritka, többes számú, semleges használatára példa. A *locuples* földtulajdonra vonatkoztatása: Cicero: *Rep.* 1995. 71.: „*Tum erat res in pecore et locorum possessionibus, ex quo pecuniosi et locupletes uocabantur.*” A mezőgazdasági táj kontextusa őrzi a kifejezés etimológiáját. A *colenti* elmés költői válasz lenne a barbár sivatagi élet vádjára?

41 Katalónia gazdag római villáiról lásd: Palol, 1970; Blázquez, 1964. A Tossa de Marban található villáról lásd: Castillo, 1939. 186.; A centcelles-i villáról lásd: Schlunk–Hauschild, 1963. Ehhez még Avienus, 1994. 141.: „*Et Barcinum, amoenas sedes ditium.*”

Ennél tovább is mehetünk. Paulinus Szent Félix sírjára alapozott remetesége és nolai életmódja nagyon is a hajdani „királyságaiban” zajló életre emlékeztet. A városfalakon kívül eső területet Cicero „kertvárosnak” (*suburbanum*) nevezte volna. Paulinus itt nagyszerű ürügyet (és rengeteg szabad területet) talált az építkezésre, ami az 5. század közepéig a nagyurak legfőbb szenvedélye maradt.⁴² A püspök úr (*dominus episcopus*) és a ház úrnője (*domina*) köré gyűlő szolgák, tanítványok és barátok közössége az egykorú aquitaniai „villaéletet” vidító válogatott patriarchális és baráti társaságot idézi. Severus tréfákozásai a kertecséről (*hortulus*), az ügyetlen hírvívőkről vagy a Szent Félix csodáiban lefestett paraszti élet mind azt mutatja, mennyire megőrizte a nolai remeteség a korabeli nagybirtok életmódját, légkörét, emberi kapcsolatait.

Ez a folyamatosság magyarázza, miért értékeli oly nagyra Paulinus leveleiben a vidéki kikapcsolódást. Megtérését is egyenesen ennek tulajdonítja. A keresztesség felvétele akkor ért meg benne véglegesen, mondja, amikor elvonult birtokaira. Sulpicius Severusnak írt levelében – aki aquitaniai birtokán haladt előre a mártoni „megtérés” útján – vallomás és biztatás keveredik: „Amikor végre úgy döntöttem, hogy visszavonulok a külföldi kiküldetésektől, megszabadulván a közügyektől, a fórum izgalmaitól és a rágalmaszásoktól, a családi pihenés jóleső nyugalmaiban a mezői tevékenységeknek és a vallási szertartásoknak szenteltem magam. Ahogyan távolodott lelkem a háborgó kor viharaitól és közeledett az ég parancsaihoz, úgy döntött a világ megvetése és Krisztus követése mellett. Olyan úton indultam el, mely mostani életmódommal azonos.”⁴³ A vidéki elvonulás tehát lelki lökést ad a szerzetesi aszkézishez (*uia huic proposito finitima*). A kivonulás (*secessus*) különböző fázisokon keresztül szabadítja fel a lelket, hogy a rusztikus tétlenség (*ruris otium*) közepette senecai nyugalomhoz (*tranquillitas*) vezesse. Miután a világmegvetés (*contemptus mundi*) is az antikvitásban gyökerezik,⁴⁴ igazi újdonságot az utolsó lépcső jelent, amikor is a földbirtokos (*dominus uillae*) dolgos semmittevése (*otium negotiosum*) egyházi jelleget ölt (*ecclesiae cultus*), és életét immár fogadalmának (*propositum*) egyéni és egyházi liturgiája alakítja.⁴⁵

42 Szent Félix sírja „egy kilométerre” volt Nola kapuitól. Paulinus építkezéseiről a sír környékén lásd: Fabre, 1949. 38–39.

43 Paulinus Nolanus: Ep. 1894. 5. 4.: „Postea denique ut a calumniis et peregrinationibus requiem capere uisus sum, nec rebus publicis occupatus et a fori strepitu remotus ruris otium et ecclesiae cultum placita in secretis domesticis tranquillitate celebraui, ut paulatim subducto a saecularibus turbis animo praeceptisque caelestibus accommodato procluius ad contemptum mundi comitatumque Christi quasi de finitima huic proposito uia dimicauerim.”

44 A sztoikus filozófia aszketikus hagyományát jól foglalja össze a szegény Evander király Aeneasnak: merd, vendég, megvetni a pénzt (*aude, hospes, contemnere opes* – Vergilius, 1814. 275.); Horatius, 1878. 233.: a bölcs az egyedüli szabad ember, mivel képes megvetni a kitüntetések (*contemnere honores fortis*). Seneca Vergilius sorai alapján kommentálja a gazdagság lenézésének szükségességét: Seneca: Ep. 1878. 39. A senecai bölcsélet elvonulásfogalmáról és a keresztény aszkézissel való kapcsolatáról lásd: Bovis, 1948. 2. fejezet. A világ (*mundus*) a latin kereszténységben kezdettől meglehetősen negatív dolog: Orban, 1970. 217.

45 A vidéki elvonultság jámbor cselekedeteitől a szerzetesi élet felé ívelő pályát többféleképpen elképzelhetjük: imák és szertartások a birtok szentélyében (*sacrarium*) (lásd: 29. sz. jegyzet); rendszeres részvétel a szomszéd város vagy falu plébániatemplomának szentmiséin. Már Ausonius is ismerte a „kastélyból a

A vidéki kikapcsolódás illetően felfogása nemcsak Paulinus és Severus sajátja. Így élt Paulinus barátja, az ugyancsak aquitaniai nagybirtokos Aper is: „*Mint írod, ritkán vagy a városban, a meghitt falusi elvonulást szereted. Nem mintha a tétlenséget többre értékelnéd a tetteknél, vagy kivonnád magad az egyház szolgálata alól, de a fórum nyüzsgésével vetekedő egyházi tumultust kerülöd és hátat fordítasz a háborgó zsinatoknak...*”⁴⁶ Vajon a milánói, nîmes-i és torinói zsinatok Priscillianus-vitáira és következményeire utal-e Paulinus ebben a 399 körüli levélben?⁴⁷ Fontosabb, hogy olyan új felfogást alakít ki a vidéki elvonulásról (*secessus in uilla*), miszerint itt ugyanannyira – ha nem még inkább – az egyház hasznára lehet az ember, mint a világban való nyüzsgéssel. Paulinus így kereszteli meg Seneca elmélkedését: az emberiséget a semmittevő bölcs (*sapiens otiosus*) szolgálja legjobban.⁴⁸

Néhány évvel később egy Apernek írt levélből kiderül, miként illeszkedik az „elvidékiesedés”, a birtok mezőgazdasági hasznosítása az askéta fogadalmas programjába. A levél az igazi kincsekről szóló elmélkedéssel indul: a lélek kincsei (*praedium spirituale*) az evangéliumnak megfelelően romolhatatlan javak.⁴⁹ Paulinus a Bölcsesség könyvének egy versét a Prédikátor ritkán idézett versével társítja, hogy a földművelést

templomba” járás szokását Paulinusnak írt 25. levele különös közlése alapján: 93. sor: „*tum prata uirentia, tum nemus umbris / mobilibus celebrique frequens ecclesia uico*”. A vidéki elvonulás része volt a vallásos olvasmány, sőt a „műzsai férfi” könyvforgató életének folytatásaképp, de már a szerzetesi lelkiiség befolyása alatt a zsoltár- és himnuszéneklés is idetartozott. Lásd: Sidonius beszámolóit (24. és 25. sz. jegyzetek), vagy Prudentius alább tárgyalandó életmódját és életkereteit.

46 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 38.: „*uenarabili ac dilectissimo fratri Apro*”, 10.: „*Rarus, ut scribis, urbium frequentator, familiare secretum taciti ruris adamasti, non otium negotio praeferena neque te ecclesiasticae utilitati subtrahens, sed iam paene forensibus turbis aemulos ecclesiarum tumultus et concilia inquieta declinans*.” Aper nehezen azonosítható: Fabre, 1949; Fabre, 1948. 75. A levél 399–402 között keletkezhetett, a legvalószínűbb, hogy 401-ben (Fabre, 1948. 75.). Aper aquitaniai származását bizonyíthatja Sidonius hasonló nevű levelezőtársa fél századdal később: Sidonius, 1836. 388., 439. Lásd: Stroheker, 1970.

47 A priscillianizmus kellemetlen következményei 380–400 között különösen az aquitaniai nagybirtokosokat sújtották: Sulpicius Severus: *Chron.* 1866. 100–101. és Griffe, 1964. 316–329. A priscillianizmus aquitaniai elterjedésének fontos központja volt a nagybirtok: Priscillianus és társai, miután a bordeaux-i püspök kidobta őket, Euchrotia villájából folytatták térítő tevékenységüket. Uo. 101.: „*a Burdigala per Delfinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae aliquantisper morati, infecere nonnullos suis erroribus*”. Az ekkor Primiliacumban visszavonultan élő Sulpicius ennek közvetlen tanúja. A katolikus és a priscillianus egyházak közötti tumultuózus jelenetek (*forensibus turbis*) a milánói (390), nîmes-i (396) és torinói (398) viharos zsinatokra utalhat. Priscillianus askéta elköteleződése, melyet jórészt a teológiai szakadások és a világias egyház kíméletlen vitáitól való undorodás váltott ki, igencsak hasonlít Sulpicius Severus egyházellenes askéziséhez.

48 Seneca egyéni szemlélődésben kicsúcsosodó letisztult bölcselete kiemeli, hogy a hajdani bölcssek semmittevése az emberiség javára szolgált: Seneca: *De otio*, 4, 2: „*Huic maiori rei publicae et in otio deseruire possumus*”; és 6, 5: „*inuenerunt quemadmodum plus quies illorum hominibus prodesset*”. Vö.: André, 1962. 27–81.: „*Seneca számára a keresés végpontja, a filozófiához és az emberséghez való végleges elköteleződés eszkatológiai program*.” Ez közel áll Aper döntéséhez, hogy inkább jámbor elvonultságban szolgálja Isten városát (jellegzetes ágostoni terminológiát használva), semmint hogy elmerüljön a zárandok egyház meddő és visszatetsző zűrzavarában.

49 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39.: „*...uenerabilibus ac dilectissimis fratribus Apro et Amandae Paulinus et Therasia peccatores*”. Ez a kétszeres házastársi ajánlás arra utal, hogy a két család 385–395 között barátságban volt. Paulinus levelezőtársai Hispaniában vagy Aquitaniában lakhattak: Aper és Amanda ragaszkodása Paulinus és felesége számára „örökség” (*patrimonium*), „gazdag hozamú föld” (*uberimus fundus reditus*) volt, amelyet Isten kegyelmének köszöntek. Ebből a következtetés: „*in nostris praediis spiritualibus, id est sanctis fratribus*”. E metafora háttere az evangéliumi parancs a romolhatatlan mennyei kincsekről

lelki tevékenységként mutassa be, és a gazda által értékke emelt földben Isten akaratát, és ezáltal a szerzetesi fogadalommal összeegyeztethető hivatást lásson: „Maga a teremő Bölcsesség, aki a mindenséget üdvösen igazgatja, sugallja, hogy a földművelést az Isten rendelte, ezért ne csupán testi, de lelki buzgalommal műveld.”⁵⁰ Paulinus levele fontos összekötő láncszem Vergilius – Theodor Haecker szép meghatározása szerint a „Nyugat atyja”⁵¹ – és Szent Benedek között, aki *Regulájában* felmagasztalja a kétkezi mezőgazdasági munkát.⁵² Paulinus írása tehát a nyugati szerzetesség kulcsszövege. Az „elvidékieződés” vallási jótéteményeit hat lelki témára fűzi fel. Felvonultatja Jézus bölcsességi példabeszédeinek állatait, a hangyát és a méhet (a mezők madarait nem), a földművelő példabeszédekből a fügefát, a konkolyt, a magvetőt; párhuzamot von a föld és a „szív művelése” között, a kertészkedést lelkileg értelmezi Isten kertjében (*hortulus Dei*), ahol „paraszt Szentháromságot” alkot a szőlőműves Atya, a szőlőtő Fiú és az öntöző Szentlélek, végül a Jóel próféta ihlette képekben megjelennek a mezőket sújtó csapások.⁵³

(Mt 6,19 és Luk 12,33). De ezt is a nagybirtokosok élethelyzetéhez alakította azáltal, hogy a birtok (*praedia*) kifejezést a kincsekkel (*thesauri*) helyettesíti.

- 50 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39.: „*Quod scribitis impedimenta uestri esse propositi possessionis et filiorum curam (...), in multimodam potius uobis exercendae fidei perficiendaeque uirtutis materiam diuino haec esse proposita consilio iudicamus (...) propterea dicit per Salomonem ipsa rerum opifex sapientia, quae disponit omnia suauiter, ab altissimo creatam rusticationem, ut eam non corporali tantum, sed etiam spiritali studio colas.*” A földművelés az isteni bölcsesség gondviselése: „*adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter*” (Bölcs 8,1). Az embernek úgy kell alávetnie magát e munkának, mint Isten akaratának: „*non oderis laboriosa opera et rusticationem ab Altissimo creatam*” (Sir 7, 16). Hartel nem jelzi a hivatkozást, noha szövegében szó szerint közli az „ab... rusticationem” idézetet, ritkított karakterekkel épp, mint közvetlen előtte a Bölcsesség könyvéből származó idézetet. A Prédikátor könyvének ezt a versét alig idézik ókeresztény szerzők. André Benoit közlése szerint hiányzik a Centre de Documentation patristique de Strasbourg cédlái közül, és ugyanezt állapította meg Anne-Marie La Bonnardière Szent Ágoston-lexikonában.
- 51 Haecker, 1931. A Prédikátor tanácsa összhangban állt a vergiliusi elképzeléssel, mely szerint a mezei munka Jupiter jóakarátának és a gondviselés szándékainak kifejeződése. Vergilius, 1814. 38.: „*Pater ipse colendi / haud facilem esse uiam uoluit primusque per artem / mouit agros, curis acuens mortalia corda.*” E vergiliusi „munkaparancsról” lásd: Perret, 1965. 78.; Martin, 1971. 185.
- 52 Szent Benedek: *Reg.* 381.: „*De opere manuum quotidiano.*” Benedek mezei munkáról beszél: a *laborare* és az *operari* igék után világos a pontosítás: „*ad fruges recolligendas*”. Ágoston *De opere monachorum*-ában kevésbé pontos, de a mezei munkát a „becsületes, az emberek javát szolgáló mesterségek” között említi (igaz, csupán a negyedik helyen): „*opera fabrorum, structorum, sutorum, rusticorum, et his similia*”. A kétkezi munka „a szemlélődő szerzetes fegyvere, aki vállalja a nehéz munkát”. Vö. Leclercq, 1961. 105., 140.; Leclercq, 1953. 2700–2708.
- 53 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39. 2. A hangya és a méh a Bibliában: Péld 6,6 és 30,25; az Úr „sok mindent paraszti példákkal tanít”, mondja Paulinus, majd összefoglalja Jézus három földműves példabeszédét. A földművelés allegorikus értelmezése talán Szent Márton prédikációival áll kapcsolatban. Lásd a Szent Márton példabeszédeiről szóló tanulmányomat: Sulpicus Severus: *Vita Martini*. III. 1969. 129. A földek és a lélek művelése: Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39. 3. 65. jegyzet. – Uo. 4.: „Mi is kertbarátok vagyunk” (*capax hortulus nos ipsi sumus*). Paulinus kedves témája (uo. 44. 6–7., Apernek és Amandának), lelkesen gondozta nolai kertekcskjét (uo. 5. 15–16.). – A „paraszt Szentháromság” biblikus képei: Ján 15,1: *ego sum uitis uera et pater meus agricola est, Spiritus Sanctus rigator animarum* – ez később a pünkösdi liturgia része lesz (*riga quod est aridum*). A metafora forrása a kereszteléskor a Szentlélek „kiáradása” a megke-resztelkedettre, mint Jézus esetében és Szent Pál szavai az Atyáról és a Szentlélekről 1Kor 3,8.: „*qui autem plantat et qui rigat unum sunt*”. Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39. 5–6. „*eruca, locusta, bruchus, rubigo*” fogalmairól lásd: Jóel 1,4.

A földesurak lelki fejlődését támogató módszertani alapszövegek mellé nyugodtan odatehetjük Paulinus többi levelét is, hogy megértsük, miként keverednek a pogány és a keresztény értékek az „elvidékesedés” olyan kulcsfogalmaiban, mint a *secretum*, *otium* és *cultura*. A városi közügyektől eltávolodó, elvonult élet a fokozatos és átgondolt megtérés feltétele Paulinus szemében. Az elszakadás egyformán része a Jézus életében kicsúcsosodó prófétai hagyománynak és a vértanúságnak (Tertullianus a világtól elzártaságot dicsérte a bebörtönzött mártírok esetében), mint a Seneca, Maternus és Plinius nevével fémjelzett neosztoikus hagyománynak.⁵⁴ Ausonius és Sulpicius Aquitaniájára éppúgy jellemző ez az életmód, mint Paulinus nolai remeteségére, ahol Isten emberei – többé-kevésbé – magányos áhítatban élnek: „Szobánkba vonulva csöndben maradunk. Ahogy a próféta mondja, jó az embernek egyedül lenni és hallgatni.” Paulinus hozzáteszi: „A félreeső hely és a szerzetesi életmód véd a világtól: elvonultan élek, nincs mit mondanom.”⁵⁵ A bűnbánó és az imádkozó ember magánya ez, de „elvonulását” ugyanazzal a szóval (*secretus*) írja le, mint Aper megszokott vidéki elvonulását (*familiare secretum ruris*) vagy korábban maga Paulinus otthoni elvonulását (*secreta domestica*) aquitaniai birtokain.⁵⁶ Akárcsak a római hagyományban a költő vagy a filozófus elvonulása, a keresztény aszkéta magánya sem követeli meg a társaság teljes visszautasítását, netán az embergyűlöletet. Paulinus finom különbségtétellel jelzi Sebastianus remetének: „Magányodban nem vagy elszigetelt, hisz nem a sivatagban, csak félreeső helyen élsz.”⁵⁷ Még inkább áll ez Nolára és Primuliacumra: levelezésük alapján az a benyomásunk, hogy Paulinus campaniai hajléka és Sulpicius aquitaniai remetesége olyan volt, mint egy jámbor karaván-szeráj. Megváltozva, de fennmaradt az a társasági élet, mely – a republikánus „villadialógusoktól” a késő császárkor gallo-római birtokain folytatott vitáig – mindvégig szorosan hozzátartozott az „elvonulás” római fogalmához.⁵⁸

Amikor Paulinus és Sulpicius a szerzetesi életet úgy ábrázolják, mint ami fölött áll a közügyek (*negotium*) és a semmittevés (*otium*) ellentétpárjának, mivel Isten

54 Tertullianus: Mart. 1957. 3.: világosan összefoglalja a secessus zsidó-keresztény hagyományait: „*Hoc praestat carcer christiano quod eremus prophetis. Ipse Dominus in secessu frequentius agebat, ut liberius oraret, ut saeculo cederet. (...) Auferamus carceris nomen, secessum uocemus.*” A vértanúk örökébe lépő szerzetesek lelkiségében ez a szöveg hozzáadott a secessus lelki értelmezéséhez. A pogány hagyományról (melyet Ausonius is ekként értékel): André, 1962, 1966. A tudatos visszavonulás a gazdasági, politikai, társadalmi közügyektől, a filozófiához való valódi megtérés első gesztusa már Senecánál: „*proderit tamen per se ipsum secedere*” (Seneca: *De otio*. 1909. 164.)

55 Paulinus Nolanus: Ep. 1894. 5, 7: „*in cenaculo enim nostro secreti silemus, quia bonum est uiro, ut propheta ait (Jer 3,28) sedere singulariter et tacere*”; pontosítás Paulinus Nolanus: Ep. 1894. 13 2: „*cum ipsa me et loci remotio et propositi ratio defendat, quo secretus ac tacitus agens neque uidere nisi raros praetereuntium possum*”.

56 „*Familiare secretum ruris*”: lásd 46. sz. jegyzet; „*secreta domestica*” Paulinusnál: lásd 43. sz. jegyzet.

57 Paulinus Nolanus: Ep. 1894. 26. 1.: „*quamuis tua solitudo non sola sit, quae non deserta est, sed secreta*”. Sebastianus valóban viharos körülmények között vonult vissza (valószínűleg Aquitaniába: Fabre, 1949. 181.) egy diakónus társaságában. A társasági élet nem áll le, csak más mederben folytatódik a tulajdonosaik által vidéki aszkézisre választott birtokokon. A primuliacumi aszketikus életéről lásd: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. I. 1966. 40–46.

58 Igazságtalanok a kritikák, melyek a keresztény aszkétákat mélabús mizantrópiával vádolják: Ausonius, 1886. 284–289. A szerzeteseket Bellerophónhoz hasonlították, aki Homérosz Iliásza szerint „*bolygott (...) lelkét ette, s a földlakók nyomait kikerülte*” (Devecseri Gábor fordítása). E tekintetben Duval, 1968 nézeteit osztom.

előtt mindkettő hiábavalóság, szintén az antik filozófiából merítenek.⁵⁹ Az *otium* Paulinusnál szinte kizárólag negatív: „tétlenséget”, nem pedig „kikapcsolódást” jelent. Az Amandusnak írt 21. levél két ízben is elítéli a tétlenség meddőségét, és jelzői nem hagynak kétséget az *otium* szó pejoratív használata felől.⁶⁰ A Sulpicius Severusnak írt 24. levél megkülönbözteti a kártékony semmittevést az áldott elszakadástól, ami lehetővé teszi, hogy Isten rendelkezésére álljunk: „Ő, aki virrasztásra és imádkozásra hív, nem tétlenséget javasol, hanem azt, hogy szakítsunk a világgal, hogy Isten szolgálatába állhassunk, szakadjunk el kötelezettségeinktől, melyek Isten ügyében tesznek minket tétlenné.”⁶¹ Ez az *otium* filozófiai koncepciója, ahogyan azt először Seneca gondolta el: elszakadás, ami egy mélyebb kötődés előzetes feltétele, és ami biztosítja, hogy a lélek készen áll magasabb szintű személyes elköteleződésre. Maternus is arra törekedett elvonultságában, „berkekben és szent ligetekben” (*in nemora et lucos*) Istennek szentelve idejét, hogy a természetben, sőt azon túl is megtalálja Istent.⁶²

Az Istenre irányuló vagy már neki elkötelezett keresztény *otium* tartalmát Paulinus belső eseménynek képzei el, még nagyon is pogány színezettel, a művelés (*cultura*) szó egyszerre konkrét és elvont jelentésében. A *Tusculanumi beszélgetések*nek a filozófia mibenlétének meghatározására javasolt „lélekművelés” (*cultura animi*) fogalmát formálja át és integrálja.⁶³ A „lélek művelése” az ember önmagára irányuló szellemi erőfeszítése, mely civilizáló hatással van rá, ugyanúgy, ahogyan a földet a földműves munkája kiszakítja természetes vadságából. A szókép

59 Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 33.: „uacare uanis, otio aut negotio, / et fabulosis litteris / uetat (Deus), suis ut pareamus legibus”. Ez Szent Márton és híveinek nézete, lásd: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 1969. 1086. (Márton portréja): „nullumque uacuum ab opere Dei tempus, quo uel otio indulserit uel negotio”. Más tartalommal, de már Seneca is túllép a két életforma hagyományos konfrontációján: Seneca: *Ep.* 1878. 300.: „Philosophia autem et contemplatiua est et actiua: spectat simul agitque.” A bölcs léleknek egyszerre kell harcossá és szemlélődővé válnia egy magasabbrendű egységben, amely előképe a tisztító és megvilágosító aszkézistípusoknak. A *negotium* és *otium* ősi ellentétét a filozófiai gondolkodás természetes és autonóm keretein belül feloldó felemelkedésről lásd: André, 1962. 76–81.

60 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 21. 5.: „inertiae infructuoso otio”, és néhány sorral később: „segne otium”; ez a kettős megjegyzés csupán Cardamas, a tettekre és fáradhatatlan hírnök pozitív portréjának hangsúlyozására szolgál. A per jámbor visszavonulásának indítékairól Paulinus különbségtétele ugyanúgy negatív konnotációjú: „non otium negotio praeferens”. A „per otium” (szabadon) rögzült szókapcsolat: uo. 50. 14.

61 Uo. 24. 11. az aszkézishez való megtérés értelméről és Isten „emberműveléséről” (*agricultura Dei nobis*) Sulpicius Severusnak: „Non enim otium nobis suadet hoc uerbo qui instanter orare et uigilare nos monet, ne intremus in temptationem, sed uacare a saeculo ut occupemur sibi, uacare ab his negotiis quibus implicati otiamur Deo.” Ugyanez a gondolat, az *otiosus* hasonlóan negatív konnotációjával: Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 5. 16.: „quo sin uineam suam Christus elegit et otiosos Deo in uano huius saeculi foro stare non passus est”.

62 Seneca: *Ep.* 1878. 76–77.; André, 1962. 75. André szerint a „visszavonulás és a rendelkezésre állás, elszakadás és elköteleződés olyan tartós állapothoz vezet, melyben a világ nem érint meg többé”. Az *otium* és a *vacatio* közötti, pozitív értelmű megfelelés egy alkalommal megjelenik Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 50. 14.: „non quidem quanta legenti per otium occurrere solent, nec enim nunc uacabat dispersa per libros quaerere”. Maternusról: „secedit animus in loca pura atque innocentia (= a „nemora et luci”) fruiturque sedibus sacris” – Tacitus: *Dial.* 1914. 46.

63 Cicero: *Tusc.* II. 1905. 172.: „Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur, (...) sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili uerser, ut ager quamuis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus (...) Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit uitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit quae adulta fructus uberrimos ferant.”

így jelenik meg a belső bölcsesség programjában Horatius Leveleiben: „Senki nem olyan vad, hogy ne lehessen megszelídíteni, ha hajlandó művelődni.”⁶⁴ Horatius a szó két jelentését ütközteti sabinumi birtokának intézőjéhez írt levelében: „Kelj vélem versenyre, ki irt tüskét derekabbul, én lelkem talajából, vagy te sabinumi földből, s Flaccus, avagy kis birtoka lesz tisztább.”⁶⁵ Paulinus ezekre a szövegekre utal, különösen az utolsóra, amikor Aper és Amanda számára így fogalmazza meg a keresztény elfalusiasodás (*rusticatio christiana*) programját: „Ahogyan intéződtől megköveteled birtokod átalakítását, úgy kell neked is átalakított szívedet felmutatnod az Úrnak.”⁶⁶ A Horatius erkölcsi tanításaitól ihletett gondolat krisztianizálása abban is megmutatkozik, hogy Paulinus a lélek (*animus*) helyett a szív (*cor*) kifejezést használja ebben a Cicerói visszanyúló fordulatban. A „szív” Ágostonnak is oly kedves bibliai fogalma kizárja a pogány „kikapcsolódás” új, keresztény verziójából az intellektualitást: minden lénynak teljesen át kell adnia magát Istennek, nem csupán elméjét kell csiszolnia, mint a platonikusoknak, akik az *intelligibilis* fölött töprengenek.⁶⁷

A művelés (*cultura*) klasszikus humanista metaforáját Paulinus nemcsak ezekben az összefüggésekben alkalmazza.⁶⁸ A keresztény bölcsélet programjában, melyben kegyelem és szabadság összekapcsolódik, Paulinus Jézus földműves példabeszédeiből kiindulva kibővíti a „földművelő Isten” korábbi képét: Isten minket művel meg saját birtokokként és épít fel minket saját hajlékaként. Az emberiséget művelő Isten evangéliumi parafrázisát (Ján 15,1) Paulinus irányadó levelekben ismétli meg és a püspök kötelességeinek összefoglalásává bővíti. A nolai kertből váratlanul „lelkünk szomjazó kertecskéje” lesz az Apernek és Amandának szóló két levélben, melyekben a szív művelése központi helyet foglal el.⁶⁹

64 Horatius, 1878. 257–258.: „*nemo adeo ferus est ut non mitescere possit, / si modo culturae patientem commodet autem*”. A fenti idézet Horváth István Károly fordítása. François Villeneuve a *culturae*et „lelki műveltségnek” fordítja. A Kiessling-féle kiadás a *Tusculanes* szövegével rokonítja. Egymástól függetlenül mindkét szöveg a földműveléssel kapcsolatos metaforák filozófiai hagyományához nyúlik vissza, amikor az előrehaladás erkölcsi tanítását fogalmazza meg.

65 Horatius, 1878. 342–348.: „*Vilice siluarum et mihi me reddentis agelli, (...) certemus spinas animone ego fortius an tu / euellas agro, et melior sit Horatius an res.*” A fenti szövegrész Urbán Eszter fordítása. A bűnök kiirtása „gyökerüknél fogva” már a *Tusculanes* szövegében is megjelenik. Horatius metaforikus tüskéi közvetlenebbül utalnak a magra: „*Seminatus in spinis*” a magvető példabeszédéből (Mt 13,22).

66 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39. 3.: „*Igitur cum in agro es et rus tuum apectas, te quoque ipsum Christi agrum esse cogita et in te sicut in agrum tuum respice: qualem agri tui speciem fieri a uilico tuo postulas, talem Deo domino cordis tui redde culturam...*”

67 A cicerói és horatiusi szövegek egyértelműen a lelki életre vonatkoznak. A késő antikvitásban a platonizmus racionális és ismeretelméleti irányban befolyásolta a lélekművelés (*exercitatio animi*) fogalmát. Lásd: Marrou, 1937. 3. fejezet.

68 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 5. 15–16.: Paulinus a valóság és a fikció között írja le Severus megérkezését Nolába: „*Félix vértanú kertjében oszloppá válik*”, „*quam facile depleturi sint leuioris culturae laborem quos in uineam suam Deus elegit...*” A földművelésnek a szőlőtőkék példabeszédére utaló (Mt 20) felfogása jelenik meg Delphinus gyümölcsöző bordeaux-i lelkipásztori tevékenysége kapcsán: Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 10. 3.: „*repetas a Deo culturae tuae fructum*”. A földművelés aktív és átvitt értelemben más latin keresztény szerzőknél csupán a kötelesség, a gyakorlat, a feladat kontextusában jelenik meg.

69 Uo. 24. 11.: „*Ergo inchoaturus agriculturam in nobis suam dicit...*”; Uo. 32 3.: „*hic deus qui te adiutorem... culturae suae fecit*”; Uo. 43. 4.: „*ut... agricolae meo reuiescam*”; Uo. 44. 7.: „*credat agricolae interuenienti*”. Paulinus Apert és Amandát arra kéri „*ut animae nostrae hortulum sitientem non solum uerbo, sed et precatu rigetis...*” Az imában visszatér az „öntöző Szentlélek” képe.

Nem pusztán a szellemi élvezet kedvéért dolgozta ki a lelki élet hatalmas földműves allegóriáját e volt földesúr és mindvégig „falusi” püspök, aki nemcsak campaniai híveinek gyermeki hitét, hanem galliai birtokaikon maradt barátaiét is gondozta. A hasonlatot nem lehet egyszerűen az evangéliumokra visszavezetni, még ha ott a galileai táj és lakói, állataikkal, növényeikkel, konkrét vagy átvitt értelemben vett munkálataikkal oly jelentős helyet foglalnak is el. Paulinus lelki levelezésében a mezők azért szerepelnek kitüntetett helyen, mert az evangéliumi szakaszok összecsengenek a római földművelés (*cultura*) ősi hagyományával, Paulinus és mestere, Ausonius saját kultúrájával. E kettős irodalmi ihletet a földbirtokos ősi tapasztalata töltötte meg élettel, és a vidéki püspök lelkipásztori munkája emelte magasabb szintre.⁷⁰ Ezért olyan eredetiek Paulinus költői képei és lelkivilága: a földműves allegóriája alkalmas volt a keresztény földesurak lelki vezetésére, kezdve mindjárt magával Paulinusszal.

Prudentius

Meglepőnek tűnhet, hogy a Pireneusokon átkelve az Ebro völgyében bukkanunk rá a keresztény nagybirtokosok „testvériségének” egy másik tagjára, Calagurrisi Prudentiusra.⁷¹ A két költő szövegeinek keletkezési körülményei hasonlóak. Prudentius verseinek Paulinus rusztikus elmélkedéseivel összecsengő vizsgálata és tágabb kontextusba helyezése előtt röviden kitérek személyes kapcsolataikra. Ausonius, Paulinus és Prudentius nem csupán a kronológiai közelség és a költészet szeretete köti össze, de szomszédok időben és térben is. Az ibérektől a vizigótókig a Pireneusok nem határként funkcionált: a római utak vágta hágók összekötötték, nem elválasztották Galliát és Hispaniát. A Tetrarchia közigazgatási reformjai megújították és felélnéltették Délnyugat-Gallia és Hispania Tarraconensis ősi sorsközösségét. Gallia és Hispania a Nyugat *dioecesis* része lett, mert a birodalom stratégiai érdekeinek szempontjából az észak-déli kapcsolatok, a Garonne és az Ebro völgye közötti összeköttetés és Bordeaux fővárosi szerepe felértékelődött.⁷²

Aquitania és Hispania Tarraconensis kapcsolatainak Pireneusokon átívelő újjáéledésének kulturális következményei világosan érzékelhetőek a tanulmányunk tárgyát képező keresztény földesurak köreiből. Paulinus Aquitániába való visszatérése előtt a hispaniai eretnek Priscillianus Rómába menet egy Eauze vidéki birtó-

70 Az olyan példabeszédek ismerete által, mint a magvető, a jó pásztor vagy a házát kősziklára építő bölcs ember (Mt 7) példája, a pappá vagy püspökké lett földbirtokos nem tudta nem érzékelni tevékenységének folytonosságát akár pásztorként, akár az ige elvetőjeként, vagy templomépítőként, mint volt földműves, pásztor, építető. Innen származik Paulinus különleges érdeklődése a mezei munka gondviselészerű jellegére utaló Sir 7,16 (lásd 50. sz. jegyzet) iránt, amelyet az első századok keresztény írói alig idéznek.

71 Hogy mindenképpen Calagurrist kell Prudentius születési és tartózkodási helyének tekinteni Saragosával és Tarragonával szemben, nem kérdéses Italo Lana alapos biznyítása után. Lana, 1962. 3–10. A problémával korábban foglalkozó spanyol kutatók (J. Vives, M. del Alamo, I. Rodriguez) ugyanerre jutottak Sebastian Cirac Estopañán szkeptikus véleményével szemben.

72 A britanniai, a galliai, viennai, hispaniai és afrikai adminisztrációs kerület (*dioecesis*, *διοίκησις*). Noha Diocletianus reformjai után Dél-Gallia fővárosa Vienna lett, a század második felében az atlanti partokat a barbár kalózok rajtaütései ellen védendő a kerület központját Bordeaux-ba helyezték át.

kon szállt meg Delphidius bordeaux-i rétor özvegyénél. Bordeaux és Agen püspökei részt vettek a saragossai zsinaton, mely Priscillianust és követőit kiközösítette.⁷³ Paulinus életének jelentős részét töltötte Therasia hispaniai birtokán, complutumi látogatása pedig azt jelenti, hogy 389–395 között legalább a Jalón torkolatáig felhajózott az Ebrón.

Észak-hispaniai éveikben, melyekről oly keveset tudunk, Paulinus és Therasia az Ebro völgye és a későbbi Katalónia ragyogó latin keresztény kultúrájában élt, melynek nagyszerű alkotóerejét Barcelonától és Tarragonától Saragossáig és Calagurrisig gazdag villák, afrikai divat szerint készült mozaikpadlók, importált és helyben faragott szarkofágok tanúsítják. Találkozott-e a 348-ban született Prudentius a nála öt-hat évvel fiatalabb Paulinusszal? Csak találgathatunk. Útjaik már Itáliában, világi pályafutásuk idején kereszteződhetnek, de Paulinus megkeresztelkedése után, hispaniai utazásai alatt valóban összefuthattak.⁷⁴ A hipotéziseknél fontosabb annak megállapítása, hogy a Pireneusok két oldalát és a két nagy folyóvölgyet virágzó emberi, egyházi és kulturális kapcsolatok fogták össze. Paulinus Therasia tarragonai birtokain élte aszkétaéletét, Priscillianus pedig Procula és Euchrotia aquitaniai villájában. Ezzel nem arra akarok utalni, hogy Edmond-Charles Babut-nek igaza lett volna a priscillianizmus délnyugat-galliai terjedését illetően.⁷⁵ De a pireneusi háttér meggyőzően magyarázza Prudentius és a gallo-római szerzők műveinek hasonló érdeklődését.

Irodalomtörténeti szempontból Aquitania és Tarragona kulturális kapcsolatai máig megoldatlan problémát jelentenek. J. L. Charlet kutatásai ígéretes feltevésekhez vezettek. Szövegpárhuzamok alapján Charlet kimutatta, hogy Prudentius olvasta Ausonius *Ephemeris*-ét: innen a feltevés, hogy a *Cathemerinon* nemcsak címében, de alapötletében is tudatosan Ausoniusnak válaszol: Prudentius a „mindennapi ima” aszkéta változatát írta meg a szerzetesi fogadalomnak

73 Sulpicius Severus: *Chron.* 1866. 101. A saragossai zsinatról: uo. 100.: „*apud Caesaraugustam synodus congregatur, cui tum etiam Aquitani episcopi interfuerunt*”. A zsinat jegyzőkönyveiből (lásd: Vives-Marín, 1963. 16.) kiderül, hogy a zsinat résztvevői közt vezető pozícióban volt „Fitadio” és „Dephino”, akiket Ageni Phoebadiusszal és Bordeaux-i Delphinusszal azonosítanak: Griffe, 1964. 318. Más aquitaniai püspökök is szerepelhetnek itt, akiket nem tudunk beazonosítani. A vizigót zsinatokról nem maradtak fenn jegyzőkönyvek a püspökök és püspökségek neveivel.

74 Barcelonától Alcalá de Henaresig Paulinus és Therasia Tarragona, Ilerda, Saragossa (Caesaraugusta) és Bilbilis érintésével juthattak el. Fiukat, a kis Celsust itt temették el a mártírok mellé: „*Quem Complutensi mandauimus urbe propinquis / coniunctum tumuli foedere martyribus*.” Celsus *ad sanctos* temetése ugyanazon hispaniai mártírok tiszteletét fejezi ki, akikről Prudentius *Peristephanon*-ja szól. Vajon miért lustus és Pastor complutumi sírja mellé temették Celsust, miért nem a három tarragonai mártír mellé, vagy Saragosa tizenkilenc mártírjának sírja közelében (Prudentius: *Peristephanon*. 1963. 6., 4.)? Talán mert Therasia birtokai a terület középső részén feküdtek, nem messze a Tajo folyó felső szakaszának völgyétől? Balil, 1965. 890. 8. jegyzet feltételezi, hogy Therasia complutumi származású volt. E termékeny nagybirtokok jó példája a Tajo középső folyásánál, Toledo közelében lévő birtok, Puebla Nueva hatalmas nyolcszögletű mauzóleumával és remek theodosiusi szarkofágjával: Hauschild, 1969. 296–316. Az *in situ* talált szarkofágról lásd: Schlunk, 1966. 210. Sajnos Prudentius nem szentelt himnuszot lustus és Pastor mártíroknak, de említi őket, csakúgy, mint Complutumot: Prudentius: *Peristephanon*. 1963. 4. 41. Prudentius és Paulinus általunk ismert útjai Hispania Tarraconensis keleti részében keresztezik egymást, tíz év eltéréssel.

75 Különösen Paulinus testvéreinek halálát illetően nincs igaza, akiről azt állítja, hogy belekeveredett a Maximus által a priscillianisták ellen indított boszorkányüldözésbe. A homályos ügyről lásd: Fabre, 1949. 33.

megfelelő időbeosztással. A mindennapos ima óránkénti szertartásos beosztása nyilvánvaló a mű cselekményében, szerkezetében és bevezetésében. A szüntelen imádkozás szándékát így fogalmazza meg: „*Nappal himnuszt himnusza fűzünk, és egy éjszaka se teljen el úgy, hogy ne dicsérnénk az Urat.*”⁷⁶ Ez a *Cathemerinon* irodalmi és vallási programja. A szerzetesi eszményt városi visszavonultságban is meg lehetett valósítani, ahogyan azt Jeromos Eustochiumhoz írt buzdító levele bizonyítja.⁷⁷ A prudentiusi Isten-dicséret számára – melynek ritmusát Cyprianus a lelki olvasmányok és az ima váltogatásában határozta meg – a tökéletes helyszín azonban a nolai külváros a titkos imádkozóival, vagy pedig Ausonius, Paulinus, Sulpicius Severus aquitaniai villái.

Prudentius is így élte az *ager Calagurritanus* családi villájában? A „földesúri szerzetesség” szempontjából a *Cathemerinon* nem okoz olyan csalódást, mint Ausonius *Ephemerise*. Az első hat ének óránkénti ima, kakasszótól az esti imáig, melyek közé ékelődnek az étkezések előtti és utáni imák,⁷⁸ illetve a lámpagyújtás (*lucernarium*) ősi keresztény fohásza. Különösen a földi táplálékért igen szépen hálát adó „étkezés előtti himnusz” érdemel figyelmet. A hálaadás bukolikus, jól művelt tájra vezet, ahol a föld gyümölcsjeinek csábítását a sanyarú étek (*tenuis uictus*) horatiusi és keresztény aszkézise mérsékli: ez Prudentius kedvenc témája, amit *Contra Symmachum* című versében is kifejt.⁷⁹ Horatius, Plinius és Sidonius is nagyra értékelte volna a mezők szerény asztalát, melyet ez a hálaima megrajzol, a halászok és a vadászok zsákmányát, a búzát, a szőlőt, az olajbogyót, a tejet, a mézet és a gyümölcsöket.⁸⁰ A költői eszközök kifinomult mozaikja mit sem von le e csendéletek bájából, amelyek mögött egész tájképek és egy sajátos keresztény életvitel bontakoznak ki. Hogy érzékeljük, mennyire hétköznapi élettapasztalatot versel meg a költő, érdemes összehasonlítani sorait a Paradicsom-kertről festett kifinomult allegorikus képeivel.⁸¹ A hellenisztikus költészet

76 A *Cathemerinon* 404-ben íródott előszavában (lásd: Lana, 1962. 43.) Prudentius így beszél a kötetről: „*Hymnis continuet dies, / nec nox ulla uacet quin Dominum canat.*” Ausonius vallási eszményei, keresztény és szerzetesi árnyalatai köszönnek vissza: „*intemeratorum uim continuamus honorum*”.

77 Hieronymus: *Ép.* 201–202. emlékezteti Eustochiumot Szent Pál „szüntelenül imádkozz!” parancsára, de a szerzetesi imaórákat javasolja neki: ezeket éneklí meg a *Cathemerinon* első hat imája.

78 Jeromos Eustochium számára a következő imaórákat különbözteti meg: „*horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque atque uesperam*”. A két utolsó imaóra himnusza: „*ad galli cantum*” és „*ante somnum*”; a reggeli himnusz a *tertia*, az étkezések előtti és utáni ima a *sexta*, a *nona* az esti istentisztelet imája, bár utóbbi a „vecsernyéhez” jobban illene. Nem a részletes megfeleltetés a lényeg, hanem az örökös Isten-dicséret (*laus perpetua*) általános szándéka, melyet a nap órái tagolnak: „*ut, si forte aliquo fuerimus opere detenti, ipsum nos ad officium tempus admoneat*”, ahogyan Jeromos mondja.

79 Prudentius a *Cathemerinonban* a vegetáriánus ételek szerénységéről ír, az állatok véres húsának fogyasztását tiltja: „*nos holeris coma, nos siliqua/feta legumine multimodo/pauerit innocuis epulis*” (Prudentius: *Cath.* 1949. 22.). Lásd még: Prudentius: *Contra Symm.* 1953. 86.: „*nec magno opus est frugi uiuentibus*”. A *frugalitas* erényét Ausonius is méltatta.

80 Madárfogás (A hálaima 41. sorától – Prudentius: *Cath.* 1949. 22.); halászat halóval vagy horoggal (46. sortól – uo.); búza, szőlő, olíva (51. sortól – uo.); tejtermékek (66. sortól – uo.); méz (71. sortól – uo.); gyümölcsök (76. sortól – uo. 24.). Ezt a leírást hozzátehetjük ahhoz, amit a késő római Hispania Tarracensisről – és különösen az Ebro völgyéről – tudunk: Blázquez, 1964. 90. (a vadászatról és halászátról szóló részek) és 95. (a mezőgazdaságról szóló rész).

81 J. L. Charlet kiadatlan tanulmánya a költői kifejezés módok kifinomultságát és eklektikáját elemzi ezekben az alexandrinusokban, melyek a hellenisztikus epigrammákat és Vergilius *Bucolicáját* idézik. De e versek

édeskés és túlfinomult díszítő stilizációi a *Cathemerinon*ban letisztulnak. A hálaadó ima Krisztus napszámóinak (*coloni Christo adsumpti*) hétköznapijait ülteti át a liturgiába, ahogy maga Prudentius mondja.⁸² A költő napirendjéről olvasunk, miután jámborban visszavonult szülőföldjére, ami egyfajta „Isten városa” lett számára, a kiszolgált Dardanus *praefectus* alpesi birtokához vagy később Szent Márton hatalmas barátainak elvonulásához hasonlóan.

Feltételezésünket nem a *Cathemerinon* folytatása, hanem Prudentius apologetikus költeménye, a *Contra Symmachum* váratlan utalása igazolja. A Victoria-oltár ügyében Szent Ambrusnak Symmachus *Relatiójára* adott válaszát megverselő szöveg „időszerűtlensége” viszonylagosabb, mint gondolnánk.⁸³ A keresztényekkel szemben Symmachus a 383. évi éhínséget hozza fel érvként, olyan demagóg módon, amiről Tertullianus korábban azt írta: „*si fames, christianos ad leonem*”.⁸⁴ A *Relatio* 16. fejezetében Symmachus kifejti, hogy „a szentségtörés apasztotta el a termést abban az évben” (*sacrilegio annus exaruit*). Szent Ambrus történeti és racionális érvekkel cáfolja ezt a leegyszerűsítő következtetést.⁸⁵ Figyelemre méltó, hogy Prudentius költői interpretációja mennyire más: a keresztény földesúr vidéki életstílusát ünnepli, gazdagságát dicséri, a földművelő életformát magasztalja.

valóságíze nem kevésbé figyelemreméltó: Fontaine, 1970., Prudentius: *Cath.* 1949. 24., 44., 70–74. Az allegória és a tiszta képzelet e verseknek sokkal irreálisabb költőiséget kölcsönöznek.

82 Prudentius: *Contra Symm.* 1953. 88.: „*Christus et adsumptis dedit haec praecepta colonis.*” Az ager kétértelmű használatát a *Cathemerinon* bűzáról, szőlőtőkéről és olajfáról szóló 3. versében párhuzamba állíthatjuk az 51. sorral: „*Fundit opes ager ingenuas...*” (Prudentius: *Cath.* 1949. 22.). Lavarenne a „mezőt” elsősorban jelentésében fordítja, ami lehet általános és kollektív („vidék, a mezők”), vagy szűkebb „a birtok”. Lásd Sulpicius Severus kifejezését: „*in agro Euchrotiae*”.

83 A *Contra Symmachum*ot sokáig „retro” stílusgyakorlatnak tekintették. Még ha nem is fogadjuk el Seeck feltevését, miszerint Symmachus 402-ben még egyszer felvetette volna a Victoria-oltár ügyét, akkor is komolyan kell vennünk Prudentius elkötelezettségét ebben a műben, mely Fr. Paschoud szerint egy „volt római tisztviselőből keresztény költővé lett ember lelkiismereti vívódásait fogalmazza meg”. Paschoud, 1967. 224. Anélkül, hogy Prudentius életművének kontextusát vizsgáljunk, a költemény személyes vonatkozásait kiemelő elemzés arra csábít, hogy elemeit megélt tapasztalatokhoz és „látott dolgokhoz” kössük. Az életmű költői öncélúsága ellen érvel Argenio, 1968. 155–163.

84 Schneider véleménye a pogány vádak alakulásáról és a keresztény apologetika cáfolatai Eusebiusig és Szent Ágostonig (Tertullianus, 1968. 197.).

85 Symmachus, 1883. 283.: „*secuta est hoc factum fames publica (...) sacrilegio annus exaruit*”. Ambrus válasza a 18. levélben (Ambrosius: *Ep.* 254–260.) öt érvben foglalható össze: korábban is voltak éhínségek, „amikor a pogány babonaság uralkodott a világmindenségen”; az istenek haragja nem róhatta ki az emberekre büntetés gyanánt a makk fogyasztását, amelyet a tölgyek és ligetek antik tisztelete szerint az istenek jótéteményének kell tekinteni; ez a bosszú igazságtalan lenne, és „*kegyetlenebb, mint maga a bűn*”; anakronisztikus is volna, hiszen „*immár sok év eltelt azóta, hogy a templomok kiváltságait eltörölték az egész világon; végül, ez az éhínség nem tartott sokáig, és a rákövetkező év kiemelkedően gazdag mezőgazdasági termést hozott*”. Ambrus nagyon erős ellenérvből indul ki, a pogányság korában megtörtént történetből és „az istenek bosszújának” tételéből, de sem személyes érveket nem hoz fel, sem a keresztény nagybirtokosi valóságra nem hivatkozik. Argenio szerint Prudentius szándékosan az érvrendszer azon részét dolgozta ki, amelyet Ambrus figyelmen kívül hagyott. Ambrosius: *Ep.* 260.: „*refellendae relationis, non exponendae superstitionis mihi studium fuit*”. Ez nem zárja ki Prudentius személyes elköteleződését a vitában.

művelés (*cultura animi*) fogalmához, mint Paulinusé, de végül ugyanúgy a szív műveléséhez (*cultura cordis*) ér el (*cordis segetem disponit*), mint a nolai püspök. Mindkét „művelés” előfeltétele a gondosság, az odafigyelés, az állhatatosság: pontosan ezek jellemzik Szent Pál, Ausonius és Paulinus szerint a pogány vagy keresztény, ausoniusi vagy Szent Páli belső imát.

Belsőnk művelése „a bűn töviseinek” kihúogatásával kezdődik. Ebben az egyszerű képben nehéz megállapítani, hogy mennyi benne a *Tusculanumi meditációk*, mennyi a Horatius intézőjéhez címzett kérdés, és mennyi a magvető példabeszédének ihletése.⁹² Prudentius érdekesen bánik ezzel a példabeszéddel. A parabola elbeszélése és szövegmagyarázata két külön előírásként jelenik meg, amelyek a „vidéki bölcsben” (*sapiens et rusticus idem*) lakó két emberhez szólnak. „Jézus napszámosai” a földműves Isten béreseinek (*coloni adsumpti*) hagyott előírásait követik. A keresztény földművesek Isten akaratából gyakorolják a vidéki elvonulást és szívüket is „felszántják”, arra a lelki termésre számítva, melyet sem zsi- zsik, sem moly el nem pusztít.⁹³ Az erősen nyitó szöveg a magvető példabeszédének didaktikus parafrázisává oldódik, ahogy Prudentiust maga alá gyűri az ismert téma költői átírása fölött érzett öröm. A Paulinus által Aper és Amanda elé állított eszmény tovább virágzik ebben a formában, melyben benne van Cicero, Horatius és főleg Vergilius egész életműve. Prudentius Symmachus ellen írt második szövegében, amely még kevésbé merít Szent Ambrus válaszleveléből, ez még jobban tettenérhető.

Prudentius hangvételét és célját tekintve két igen eltérő műve, a *Cathemerinon* és a *Contra Symmachum* két könyve egy sor olyan kérdést vet fel, melyeket Ausonius és Paulinus szövegeivel összehasonlítva tudunk megválaszolni. Többről van szó, mint gondolat- és érzésszerű egyezésekről, melyek persze önmagukban is jelentősek, mert kiragadják a calagurrisi költőt életrajzában helyrehozhatatlan homálya révén tovább súlyosbított elszigeteltségéből. Teljes életművének újragondolására sarkallnak: annak vizsgálatára, milyen kapcsolatban álltak élményei költői képzeletvilágával. Hogyan élt hispaniai elvonulásában, az óráknak, napoknak és az évszakoknak szentelt lírai műveit Istennek ajánlva? Az idézett művek alapján Prudentius életmódja jóval kevésbé tűnik elszigeteltnek. Olyan világi és vallásos, gazdálkodó és gazdag lelki életet élhetett, mint nemzedékének és társadalmi osztályának többi képviselője a latin Nyugaton. Még ha nem

92 A *cultura animi* definíciója után: „haec [cultura] extrahit uitia radicitus...” – Cicero: *Tusc.* II. 1905. 173.; Prudentius „extirpamus enim sentos de pectore uepres” (Prudentius: *Contra Symm.* 1953. 1040.) különbözik a horatiusi (*euellas*), a cicerói (*extrahit*) és a biblikus (*eradicetis*) megfogalmazástól is, de a folytatásban látszik, hogy Prudentius elmélkedett a magvető példabeszédében szereplő tövisek közé esett magon: „ne uitiosa necent germen uitale flagella / ne frugem segetemque animae spinosa malorum / inpediat sentix...”

93 A bölcs keresztény földművelő meghatározása: uo. 1022.: „Quales quos inbuit auctor / Christus, et adsumptis dedit haec praecepta colonis: / semina cum sulcis committitis, arua caute/dura lapillorum macie, ne deciderit illic / quod seritur...” A Krisztust idéző megszemélyesítéssel a költő a példából parainé- zist csinál. A (föld)művelést az *animi* és a *cordis* jelzőkkel illeti: „animumque colens”, „cordis segetem” (uo. 1021.). „His Deus agricolam confirmat legibus; ille / ius caeleste Patris non summa intellegit aure, / sed simul et cordis segetem disponit et agri...” (uo. 1035.)

is tudjuk kimutatni, nem lehetetlen, hogy az Ebro felső folyásánál fekvő birtokok aszketikus életvitelét némi priscillianizmus is színezte. Prudentius éppolyan erősen kötődött a legkifinomultabb klasszikus költészet értékeihez és formáihoz, mint Ausonius, és ez első pillantásra kizárja egy világmegvető *heterodox* aszkézis elfogadását. A föld- és önművelés kettős kultúrájának harmonikus egyensúlya, mely Prudentiust oly sok helyen rokonítja Paulinusszal, a mértékletesség és a *frugalitas* ősi római hagyományában helyezi el a költőt, azokhoz a keresztény szénátorokhoz hasonlóan, akiknek fokozatos megtérése a visszavonult, önmegtartóztató élethez a földesúr dolgos semmittevésének ritmusát követte.

*

Kortársi hasonlóság és nemzedéki folytonosság jellemzi e kereszténnyé vált rómaiak és antik lélekvezetőik kapcsolatát. Horizontális és vertikális összehasonlításuk új szemponttal gazdagítja e többnyire egymástól elszigetelten kezelt, noha egységesen a késő antikvitás esztétikai és spirituális eszményeit tükröző versek kutatását. Tagadhatatlan tartalmi és kifejezésbeli kölcsönzések ellenére sem vezettük vissza az egyik szöveget a másikra. Istennel annyiféle egyéni kapcsolat létezik, ahány ember és ahány élethelyzet, a három költő életrajza pedig túl kevésbé ismert ahhoz, hogy lehetővé tegye a verseikben megfogalmazott tapasztalatok finom értelmezését, Isten-élményüknek élethelyzetükhöz kötését.

Kutatásunk sokféle távlatot nyit. Négy eredményre hívom fel a figyelmet. Először is árnyalja a 4. század végi latin szerzetesség egységéről és sokféleségéről kialakított fogalmainkat. Az előkelők társadalmi osztályából rekrutálódott szerzetesek életmódja azonos volt a vidéki notabilitásokéval, és vallási értékeik azonos forrásból táplálkoztak. A biblikus és a szerzetesi eszmény által kidomborított és megújított keresztény önfegyelem (*disciplina christiana*) hagyománya összeolvadt az antik bölcséleti tradícióval, melyet a klasszikus prózáírók és főleg a költők tanulmányozása, olvasása és utánzása tartott életben. A különböző hagyományokat minden egyes nemzedék a maga lelkialkata, képességei és ízlése szerint adagolta. E váltakozó kimenetelű kísérletek határozták meg a latin Nyugat gazdasági, társadalmi és vallási jövőjét. Nem egyszerűen a szerzetesség intézményét alakították ki, hanem a keresztény életnek azt a mintáját, melyet – a hagyományos társadalmakban működő társadalmi utánzás ereje révén – a kastély mutat a vidéknek. E kísérletek jelentősége azért is óriási, mert egykorúak a vidék Szent Márton indította határozott, sőt erőszakos evangelizációjával.

Kutatásunk nem az antik értékek eltűnését, hanem átalakulását mutatta ki a szerzetesi élet keretében. A keresztény hitvallás mindennapi követelményeihez igazodva a cicerói, horatiusi, vergiliusi, sőt neosztoikus és senecai értékek továbbra is élénken érvényesülnek a földesurak gondolkodásában és gyakorlatában. Leginkább azoknak a földesuraknak az életében, akik hűek maradtak világi hivatásukhoz és keresztény hitükhöz, és amikor elégedetten végignézték birtokaikon, családjukon és rabszolgáikon (már-már „jobbágyaikon”!), arra gondoltak, amit a modern költő így fogalmazott meg: „a lélek megtestesült”. Ezek a birtokosok ösztönösen érezték, hogy a Paulinus és Therasia által választott „angyali élet” általánossá válása mekkora felelőt-

lenség lenne. Maga Paulinus sem erre biztatta Apert és Amandát. Fontos lenne megvizsgálni, hogy külön döntése, mely Szent Félix sírjától a kis nolai püspökségig vezet-e, mennyiben segítette Paulinust újból rátalálni azokra az értékekre és arra a hivatásra, melyeket hatalmas latifundiumairól lemondva kockára tett, sőt megtagadott.

Kérdés, vajon ugyanazok a szavak mindig ugyanazokat a dolgokat takarják-e. Horatius sztoikus szellemben javasolta újraolvasni Homéroszt barátainak. Csöppet sem csodálkozott volna azon, hogy műveit Vergiliuséival együtt egy új hit szemszögéből olvassák újra anélkül, hogy a természet szeretetét, mely a földművelésből élő társadalom folytonosságának köszönhetően változatlan maradt, elárulnák. A vidéki elvonulás a kereszténységben is elszakadás, de a bölcs autonómiája az Istennek és a fogadott vagy választott testvéreknek való önátadássá válik. A dolgos semmittevést (*otium negotiosum*) már az új irtásokat törő, földművelő szerzetesek „Imádkozzál és dolgozzál!” (*ora et labora*) ritmusa szabályozza. A lélek (*cultura animi*) és a szív művelése (*cultura cordis*) egyenértékűvé válik párhuzamosan azzal, hogy a „múzsai férfiú” véglegesen megtér az „égi bölcsességhez”. A keresztény élet egyensúlyát antik gyökerek és római alapok biztosítják. Galilea és a latin Nyugat között mély és termékeny párbeszéd létesül, melyben Vergilius és a magvető példabeszéde éppoly jól megfér egymással, mint a nápolyi táj a Szentírás gazdag növényvilágával és vidéki leírásaival.

Az értékek ilyenén összehangolása egyidejűleg jelenik meg a három latin keresztény földesúri költőnél: Ausoniusnál, Paulinusnál, Prudentiusnál.⁹⁴ A városok – Bordeaux, Nola, Calagurris, sőt Saragossa és Tarragona –, melyeket neveikhez csatolunk, önkéntelenül arra készítették a kutatókat, hogy a késő római városi kultúra (*urbanitas*) termékeinek tartsák műveiket. Az a kevés, amit hivatali karrierjükről tudunk a Római Birodalom magas rangú tisztségviselői között, ezt csak megerősíteni látszott. De nem szabad elfelejtenünk, hogy életművük majdnem egészét – különösen Paulinus és Prudentius – elvonulásuk idején alkották meg. Az alkotás életük azon szakaszára esett, amikor vidéki villájukba húzódtak vissza, Ausonius és Prudentius hivatalviselése után (*honesta missio*), Paulinus pedig betegsége folytán (*causaria missio*). Ezekhez az évekhez számolhatjuk, ha fenntartásokkal is, a nolai külváros püspöki villájában töltött időt is.

A vidéki élet – több más fontos téma mellett – e három költő lelkiségének és megtérésének közös és alapvető eleme. Jól kivehető, miben hasonlítanak és miben különböznek. Földbirtokosi létük nemcsak azt határozza meg, hogy könnyű-e vagy pedig nehéz beleilleszteni életrendjüket sajátos élethelyzetükbe. A keresztény élet személyes felfogásán túl a vidéki élet is befolyásolja a természethez való hozzáállásukat. Meghatározza alkotó képzetüket és érzékenységüket a természet leírásában és az elmélkedéseiket tápláló nagy ívű lelki allegóriák megalkotásában. E földesurak költészetében a természethez fűződő viszony klasszikus formái, melyek élő

94 Palol elhamarkodottan következtet, amikor 1970-ben ezt írja a Valladolidi Egyetem bevezető órájának anyagában (Palol, 1970. 42.): „*Prudencio, de Calagurris, después de una intensa vida política como conserejo de Teodosio, se refugió en su villa (secessus in uillam) a principios del siglo V, retirándose de la vida mundana, como pudieron hacer otros autores.*” Hipotézisét szövegekkel támasztottuk alá. Most az Ebro felső folyásánál dolgozó régészeken és epigráfusokon a sor, hogy igazolják.

mintái továbbra is az augustusi kor csodált és utánzott remekművei voltak, mit sem veszítettek hitelességükből, de lelkileg letisztultabbá és szimbolikusabbá váltak, és szorosabban kapcsolták össze a költészetet a vallással.⁹⁵

Ez a vázlatos kutatás arra ösztönöz, hogy más szempontból is megvizsgáljuk a három szerző költői, földrajzi és földbirtokosi „háromszögének” összefüggéseit. Az összecsengések nemcsak a kor sajátosságai vagy hasonló élethelyzetük következményei. A levelek, gondolatok és művek élénk áramlása, amelyet Paulinus Hispania Tarraconensis, Aquitania és Campania között zajló levelezése igazol, azt mutatja, hogy ennél szorosabb kapcsolatok léteztek közöttük. Ausonius és Paulinus barátok voltak; Prudentius olvasta Ausonius *Ephemeris*ét; Prudentius és Paulinus egyformán gondolkodott a „szív műveléséről” (*cultura cordis*): ezek a tények a Pireneusok 4. század végi virágzó keresztény kultúrájáról tanúskodnak, melynek irodalmi és vallási kapcsolatai teljességükben egyelőre feltáratlanok.⁹⁶

In agro Cadurcorum apud uillam Caluinianam, Aug. MCMLXXI.

Fordította: Eszik Veronika

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Ambrosius

1836 *Sancti Ambrosi Opera omnia*. Tomus IV. Iuxta editionem monachorum Sancti Benedicti. Parisiis, 1836.

Ausonius

1886 *Decimi Magni Avsonii Bvrdigalensis: Opuscula*. Recensvit Peiper Rvdolfus. Lipsiae, 1886.

Avienus

1994 *Avieno Ora maritima descriptio orbis terrae Phaenomena*. Ed.: Mangas Manjarres, Julio-Plácido, Domingo. Madrid, 1994. (Testimonia Hispaniae antiqua, 1.)

95 Tanulmányom – a szó valódi és költői értelmében – „georgicai” nézőpontú. A további kutatásnak azt kellene tisztáznia, miként találkozik a kor szerzetesi kultúrájában az aszkézis mint a paradicsomi élethez való visszatérés biblikus témája és a bukolikus életérzés költői megnyilvánulása (amelyet nyugaton Vergilius első kötete népszerűsített). Idetartozik Jeromos vágyakozása a vidéki elvonulásra, amelyről 385-ben vall Marcellának: „*quasi quendam portum secreta ruris intramus...*” (Hieronymus: *Ep.* 320.). A folytatásban egy Prudentiuséhoz hasonló vegetáriánus programot találunk (Fontaine, 1970, Prudentius: *Cath.* 1949. 22.), amely kedvez az olvasásnak és az imádkozásnak. Végül bukolikus elégiát olvasunk a négy évszak örömeiről (például: Vergilius négysorosa, Vergilius, 1814. 23.). A „keresztény bukolika” megjelenéséről Paulinusnál: Schmid, 1953. 161–165.

96 Hasonló kutatást lehetne végezni a kortárs görög egyházi írókról: Vogt, 1971. 98–109. Kürénei Szünésziosz *Himnusz*ának hangja egybecseng a *Cathemerinon* himnuszaival: „*Itt [a vidéki magányban] a lélek, szenvedélyeitől megtisztultan, szabad akarattal, fájdalom és panasz nélkül, távol a háború ellenségeskedéseitől, fel tudja ajánlani bűnös énekét, tiszta szavait és egészséges lelkét.*”

Benedek

1996 *Benedict's Rule*. A Translation and Commentary by Kardong, Terrence. Minnesota, 1996.

Cicero

1905–1934 *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum*. Libri Quinque. Vol. I. *Containing Books I and II*. Ed. Dougan, Thomas Wilson. Vol. II. Eds.: Dougan, Thomas Wilson–Henry, Robert Mitchell. Cambridge, 1905, 1934.

1995 Cicero: *De re publica*. Ed.: Zetzel, James E. G. Cambridge, 1995.

Gennadius

1896 Gennadius: *Liber de viris illustribus*. Ed.: Richardson, Ernest Cushing. Leipzig, 1896.

Horatius

1853 *Quinti Horatii Flacci opera omnia*. Commentary by MacLeane, Arthur John. Vol. 2. London, 1853. (Biblioteca classica, 2.)

1878 *Quintus Horatius Flaccus*. Recensuit atque interpretatus est Iohannus Gaspar Orellius. Vol. 2. Turici, 1878.

Hieronymus

1910 *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*. Pars I. Recensuit Isidorus Hilberg. Vindobonae, 1910. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 54.)

Martinus Bracaraensis

1883 *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*. Hrsg. v. Caspari, Carl Paul. Christiania, 1883.

Panegyriques latins

1955 *Panegyriques latins*. Vol. 3. Ed.: Gallatier, Édouard. Paris, 1955. (Collection des universités de France.)

Paulinus Nolanus

1894 *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera*. Vol. 1. *Epistulae*. Hrsg. v. Hartel, Wilhelm. Vindobonae, 1894. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 29.)

1894 *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera*. Vol. 2. *Carmina, Indices et Addenda*. Hrsg. v. Hartel, Wilhelm. Vindobonae, 1894. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 30.)

Prudentius

1949–1953 Prudentius: *Works*. Vol. 1. *Prudentii Liber Cathemerinon*. Vol. 2. *Prudentii contra orationem Symmachi*. Ed.: Thomson, Henry John. London–Cambridge, 1949–1953. (The Loeb classical library.)

1963 Prudentius, Aurelius Clemens: *Le livre des couronnes = Peristephanon liber; Dittochaeon; Epilogue*. Paris, 1963.

Seneca

1878 *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. Vol. 3. *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase. Lipsiae, 1878.

1909 Seneca: *De otio*. *Edition accompagnée de notes critiques et d'un commentaire explicatif*. Ed.: Waltz, René. Paris, 1909.

Sidonius

1836 *Oeuvres de C Sollius Apollinaris Sidonius*. Avec le texte en regard et des notes par Grégoire, Jacques-François–Collombet, François-Zénon. Tome I. Paris, 1836.

Sulpicius Severus

1866 Sulpicius Severus: *Opera, Sulpicii Severi libri qui supersunt*. Recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm. Vindobonae, 1866. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 1. benne: *Chronicon*, 3–105., *Dialogorum libri I–II*. 152–216.)

1967–1969 Sulpice Sévère: *Vie de saint Martin*. Tome I. Introduction, texte et traduction par Fontaine, Jacques. Tome II. Commentaire (jusqu'à Vita 19) par Fontaine, Jacques. Tome III. Commentaire (fin) et index par Fontaine, Jacques. Paris, 1967–1969.

Symmachus

1883 *Quinti Aurelii Symmachi quae supersunt*. Edidit Otto Seeck. Berolini, 1883. (Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum, VI/1.)

Tacitus

1914 Cornelius Tacitus: *Dialogus, Agricola, Germania*. Ed.: Peterson, William–Hutton, Maurice. London–New York, 1914.

Tertullianus

1957 *Quinti Septimi Florentis Tertuliani opera*. Pars IV. *Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga*. Edidit Vincentius Bulhart. Vindobonae, 1957. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 76.)

Varro

1938 *Varro on the Latin Language*. Ed.: Kent, Roland Grubb. Vol. I. London–Cambridge, 1938.

Vergilius

1814 *Publius Virgilius Maro, Bucolica, Georgica et Aeneis*. Excudebat Petrus Didrot. Paris, 1814.

Tertullianus

1968 *Le premier livre Ad nationes de Tertullien*. Ed.: Schneider, André. Rome, 1968. (Bibliotheca Helvetica Romana, 9.)

2. Szakirodalom

André

1962 André, Jean-Marie: *Recherches sur l'otium romain*. Paris, 1962.

1966 André, Jean-Marie: *L'otium dans la vie intellectuelle et morale romaine, des origines à l'époque augustéenne*. Paris, 1966.

Argenio

1968 Argenio, Raffaele: *Il Contra Symmachum di. Prudenzio fu uno scritto di attualità?* In: *Rivista di Studi Classici*, 16. (1968) 155–163.

Balil

1965 Balil, Alberto: *Aspectos sociales del Bajo Imperio (siglos IV a VI). Los senadores hispánicos*. In: *Latomus*, 24. (1965) 886–904.

Blázquez

1964 Blázquez, José María: *Estructura económica y social de Hispania durante la anarquía militar y el Bajo Imperio*. Madrid, 1964.

Bovis

1948 Bovis, Andrée de: *La sagesse de Sénèque*. Paris, 1948.

Castillo

1939 Castillo, Alberto del: *La Costa Brava en la antigüedad, en particular la zona entre Blanes y Sant Feliu de Guixols*. In: *Ampurias*, I. (1939) 186–267.

Chadwick

1955 Chadwick, Nora Kershaw: *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*. London, 1955.

Courcelle

1947 Courcelle, Pierre: Un nouveau poème de Paulin de Pella. In: *Vigiliae Christianae*, 1. (1947) 101–113.

1964 Courcelle, Pierre: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris, 1964.

Cuevas-Dominguez del Val

1956 Cuevas, Eusebio-Dominguez del Val, Ursino: *Patrologia española*. Madrid, 1956.

Curtius

1956 Curtius, Ernst Robert: *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*. Paris, 1956.

Doignon

1971 Doignon, Jean: *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*. Paris, 1971.

Duval, P.-L.

1971 Duval, Paul-Marie: *La Gaule jusqu'au milieu du V^e siècle*. 2 vol. Paris, 1971.

Duval, Y.-M.

1968 Duval, Yves-Marie: Recherches sur la langue et la littérature latine: Bellerophon et les ascètes chrétiens. „Melancholia” ou „otium”? In: *Caesarodunum*, 2. (1968) 183–190.

Haecker

1931 Haecker, Theodor: *Vergil, Vater des Abendlandes*. Leipzig, 1931.

Hauschild

1969 Hauschild, Theodor: Das Mausoleum bei Las Vegas de Puebla Nueva. In: *Madridrer Mitteilungen*, 10. (1969) 296–316.

Étienne

1962 Étienne, Robert: *Bordeaux antique*. Bordeaux, 1962.

1966 Étienne, Robert: Ausone et l'Espagne. In: *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*. Édités par Heugon, Jacques-Charles-Picard, Gilbert-Seston, William. Paris, 1966. 319–332.

Fabre

1948 Fabre, Pierre: *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*. Paris, 1948.

1949 Fabre, Pierre: *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*. Paris, 1949.

Fontaine

1964a Fontaine, Jacques: L'Antiquité chrétienne (des origines au VI^e siècle). In: *Histoire spirituelle de la France*. Tome I. *Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française des origines à 1914*. Ed.: Certeau, Michel de-Labande, Edmond René. Paris, 1964.

1964b Fontaine, Jacques: Démon et sibylles: la peinture de possédés dans la poésie de Prudence. In: *Hommages à Jean Bayet*. Éd.: Renard, Marcel-Schilling, Robert. Bruxelles, 1964. 196–213.

1964c Fontaine, Jacques: Le pèlerinage de Prudence à Saint-Pierre et la spiritualité des eaux vives. In: *Orpheus*, 11. (1964) 112–120.

1970a Fontaine, Jacques: Trois variations de Prudence sur le paradis. In: *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*. Hrsg. v. Wimmel, Walter. Wiesbaden, 1970. 96–115.

1970b Fontaine, Jacques: La Femme dans la poésie de Prudence. In: *Mélanges offerts à Marcel Dury*. Paris, 1970. 55–83.

1971 Fontaine, Jacques: Isidore de Séville. In: *Dictionnaire de spiritualité*. Vol. 7. Paris, 1971. 2104–2116.

1973 Fontaine, Jacques: L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien. In: *Atti del Convegno su La Gallia Romana (Roma 10–11 maggio 1971)*. Rome, 1973. 87–115.

Fouet

1969 Fouet, Georges: *La villa gallo-romaine de Montmaurin (Haute-Garonne)*. XX^e Suppl. à *Gallia*. Paris, 1969.

Gagé

1971 Gagé, Jean: *Les classes sociales dans l'Empire romain*. Paris, 1971.

Grenier

1934 Grenier, Albert: *Manuel d'archéologie gallo-romaine*. Tome II/2. Paris, 1934.

Griffe

1964–1966 Griffe, Élie: *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*. I. *Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*. II. *L'Église des Gaules au V^e siècle*. III. *La cité chrétienne*. Paris, 1964–1966.

Grilli

1953 Grilli, Alberto: *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano e Roma, 1953.

Joly

1956 Joly, Robert: *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*. Bruxelles, 1956.

Jullian

1923 Jullian, Camille Louis: Remarques critiques sur la vie et l'oeuvre de saint Martin. In: *Reveu des études anciennes*, 25. (1923) 49–55.

1926 Jullian, Camille Louis: *Histoire de la Gaule*. Tome VIII. *Les empereurs de Trèves*. Paris, 1926.

Lana

1962 Lana, Italo: *Due capitoli prudenziani. La biografia, la cronologia delle opere, la poetica*. Roma, 1962.

Leclercq, H.

1953 Leclercq, Henri: Travail manuel. In: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*. Vol. XV. Ed.: Cabrol, Fernand. Paris, 1953. 2700–2708.

Leclercq, J.

1961 Leclercq, Jean: *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*. Romae, 1961.

Madoz

1949 Madoz, José: Literatura latinocristiana. In: *Historia general de las literaturas hispánicas*. I. Publicada bajo la dirección de Guillermo Díaz-Plaja. Barcelona, 1949. 85–112.

Marrou

1937 Marrou, Henri-Irénée: *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*. Grenoble, 1937.

1954–1955 Marrou, Henri-Irénée: Un lieu dit „Cité de Dieu”. In: *Augustinus Magister*, 1. (1954–1955). 101–110.

Martin

1971 Martin, René: *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*. Paris, 1971.

Meslin

1969 Meslin, Michel: Persistances païennes en Galice vers la fin du VI^e siècle. In: *Hommages à Marcel Renard*. Vol. II. Bruxelles, 1969. 512–524. (Collection Latomus, 102.)

Molinier

1901 Molinier, Auguste: *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie (1494)*. Tome I. Paris, 1901.

Orban

1970 Orban, Arpad Peter: *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*. Nijmegen, 1970.

Painter

1971 Painter, Kenneth Scott: Villas and Christianity in Roman Britain. In: *The British Museum Quarterly*, 35. (1971) 156–175.

Palol

1967a Palol, Pedro de: Das Okeanos Mosaik in der römischen Villa zu Dueñas (prov. Palencia). In: *Madriider Mitteilungen*, 8. (1967) 196–225.

1967b Palol, Pedro de: *Arqueología cristiana de la España romana*. Madrid–Valladolid, 1967.

1970 Palol, Pedro de: *Castilla la Vieja entre el imperio romano y el reino visigodo*. Valladolid, 1970.

Paschoud

1967 Paschoud, François: *Roma Aeterna. Étude sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*. Rome, 1967. (Bibliotheca Helvetica Romana, 7.)

Perret

1965 Perret, Jacques: *Virgile*. Paris, 1965.

Riggi

1968 Riggi, Calogero: Il cristianesimo de Ausonio. In: *Salesianum*, XXX. (1968) 642–695.

Schlunk

1966 Schlunk, Helmut: Der Sarkophage von Puebla Nueva. In: *Madriider Mitteilungen*, 7. (1966) 210–231.

Schlunk–Hauschild

1963 Schlunk, Helmut–Hauschild, Theodor: *Informe preliminar sobre los trabajos realizados en Centcelles*. Madrid, 1963. (Excavaciones arqueológicas en España, 18.)

Schmid

1953 Schmid, Wolfgang: Tityrus Christianus: Problem religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert. In: *Rheinisches Museum für Philologie*, 96. (1953) 2. sz. 101–165.

Stroheker

1963 Stroheker, Karl Friedrich: Spanische Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit. In: *Madriider Mitteilungen*, 4. (1963) 107–132.

1970 Stroheker, Karl Friedrich: *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*. Darmstadt, 1970. [Reprographischer Nachdruck.]

Taracena

1947 Taracena, Blas: Arte romano. In: *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico. Arte romano, arte paleocristiano, arte visigodo. Arte Asturiano*. Tomo II. Ed.: Taracena, Blas–Batlle Huguet, Pedro–Schlunk, Helmut. Madrid, 1947. 9–181.

Vives–Marín

1963 Vives, José–Marín, Tomás: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona–Madrid, 1963.

Vogt

1971 Vogt, Joseph: Synesios im Glück der ländlichen Einsamkeit. In: *Museum Helveticum*, 28. (1971) 2. sz. 98–109.

Witke

1971 Witke, Charles: *Numen litterarum. The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*. Leiden–Köln, 1971.

Bibliográfiai tájékoztató

Jacques Fontaine klasszikus tanulmánya adott lökést a késő antik „égi és földi dolgok” (lelkiség és gazdaság, költészet és kultúra, vagyon és szerzetesség) új szempontú vizsgálatára, ami ma a historiográfia egyik izgalmas területe. Ausonius, Paulinus és Prudentius költeményeit a kutatók ma már nemcsak mint a keresztény lelkiség alapműveit, hanem mint társadalomtörténeti forrásokat elemzik. A legfontosabb új kiadványok:

Aliciati, Roberto: And the Villa Became a Monastery: Sulpicius Severus’ Community of Primi-liacum. In: *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Eds.: Dey, Hendrik–Fentress, Elizabeth. Turnhout, 2011. 85–98.

Ausone et Paulin de Nole: Correspondance. Introduction, texte latin, traduction et notes: Amherdt, David. Berlin, 2004.

Balmelle, Catherine: *Les demeures aristocratiques d’Aquitaine. Société et culture de l’Antiquité tardive dans le Sud-Ouest de la Gaule*. Bordeaux, 2001.

Bowes, Kimberly Diane–Kulikowski, Michael: *Hispania in Late Antiquity: Current Approaches*. Leiden, 2005.

Brown, Peter: *Ista Vero Saecularia: Those Things, Indeed, of the World*. Ausonius, Villas and the Language of Wealth. In: Brown, Peter: *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 A. D.* Princeton, 2014. 185–207.

Coskun, Altay: *Die gens Ausoniana an der Macht. Untersuchungen zu Decimus Magnus Ausonius und seiner Familie*. Oxford, 2002.

Durán Penedo, Mercedes: *Iconografía de los mosaicos romanos en la Hispania alto-imperial*. Barcelona, 1993.

Guardia Pons, Milagros: *Los mosaicos de la Antigüedad tardía en Hispania. Estudios de iconografía*. Barcelona, 1992.

La lettre au service du Verbe. Correspondance de Paulin de Nole avec Ausone, Jérôme, Augustin et Sulpice Sévère (391–404). Textes choisis, présentés, traduits et annotés par Taisne, Anne-Marie. Paris, 2012.

Les sarcophages d’Aquitaine. In: *Revue d’Antiquité Tardive*, 1. (1993).

Lienhard, Joseph T.: *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. With a Study of the Chronology of His Works and an Annotated Bibliography, 1879–1976*. Köln, 1977. (Theophaneia, 28.)

- Mondes ruraux en Orient et en Occident*. I–II. Ed.: Carrié, Jean-Michel. Turnhout, 2012, 2013. (Antiquité Tardive, 20., 21.)
- Mors omnibus instat: aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano*. Ed.: Andreu, Javier–Espinosa, David–Pastor, Simone. Madrid, 2011.
- New Perspectives on Late Antiquity*. Ed.: De la Fuente, David Hernández. Newcastle, 2011.
- Palmer, Anne-Marie: *Prudentius on the Martyrs*. Oxford, 1989.
- Percival, John: Saints, Ghosts and the Afterlife of the Roman Villa. In: *L'Antiquité Classique*, 65. (1996) 161–173.
- Percival, John: The Fifth-Century Villa: New Life or Death Postponed? In: *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Eds.: Drinkwater, John F.–Elton, Hugh. Cambridge, 1992. 156–164.
- Percival, John: Villas and Monasteries in Late Roman Gaul. In: *Journal of Ecclesiastical History*, 48. (1997). 1. sz. 1–21.
- Perring, David: Aristocratic Houses of Aquitaine in Late Antiquity. In: *Journal of Roman Archaeology*, 16. (2003) 701–704.
- Pietri, Luce: Les oratoria in agro proprio dans la Gaule de l'Antiquité tardive: un aspect des rapports entre potentes et évêques. In: *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV–IX^e siècle)*. Ed.: Delaplace, Christine. Paris, 2005. 235–242.
- Roberts, Michael: *Poetry and the Cult of the Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*. Ann Arbor, 1993.
- Roberts, Michael: *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca, 1989.
- Rücker, Nils: *Ausonius an Paulinus von Nola. Textgeschichte und literarische Form der Briefgedichte 21 und 22 des Decimus Magnus Ausonius*. Göttingen, 2012. (Hypomnema, 190.)
- Sivan, Hagith: *Ausonius of Bordeaux: Genesis of a Gallic Aristocracy*. London, 1993.
- Trout, Dennis E.: *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*. Berkeley, 1999.
- Williams, Joe: Letter Writing, Materiality, and Gifts in Late Antiquity: Some Perspectives on Material Culture. In: *Journal of Late Antiquity*, 7. (2014) 351–359.

Összeállította: Sághy Marianne

JACQUES FONTAINE

ANTIQUE AND CHRISTIAN VALUES IN THE SPIRITUALITY OF GREAT WESTERN LANDOWNERS IN THE LATE FOURTH CENTURY

Ausonius, Paulinus and Prudentius were the three greatest poets of the Latin West in the last third of the fourth century. Their families all lived in the region of the Pyrenees, where in the valleys of the Garonne and the Ebro intellectual and religious life flourished. All three were major landowners, and their way of life impinged not only on their spirituality, but also on their Christianity. Their provincial lifestyle is clearly reflected both in their spiritual life and in the poetic expression of their faith. It is from this perspective that I examine the corresponding elements of their texts on the borderlands of cultural and social history, Christian religion, asceticism and monasticism. Texts which have hitherto been treated separately are examined in parallel with regard to the date of their composition, literary genre, the life conditions of their authors, and the geographical proximity of the places where they were written.